Boaventura de Sousa Santos

EL FIN DEL IMPERIO COGNITIVO

LA AFIRMACIÓN DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

EDITORIAL TROTTA

El fin del imperio cognitivo.
La afirmación de las epistemologías del Sur

Boaventura de Sousa Santos

Traducción de Àlex Tarradellas

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

Título original: The End of the Cognitive Empire.
The Coming of Age of Epistemologies of the South

© Editorial Trotta, S.A., 2019
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Duke University Press, 2018

© Álex Tarradellas Gordo, traducción, 2019

ISBN: 978-84-9879-780-0
Depósito Legal: M-14971-2019

Impresión
Gráficas Cofás, S.A.

Para MIR

CONTENIDO

Prefacio 11
Introducción: ¿Por qué las epistemologías del Sur? Caminos artesanales para futuros artesanales 21

Parte I
EPISTEMOLOGÍAS POSABISALES

Capítulo 1: Recorridos para las epistemologías del Sur..... 45
Capítulo 2: Preparar el terreno 68
Capítulo 3: Autoría, escritura y oralidad 90
Capítulo 4: ¿Qué es la lucha? ¿Qué es la experiencia? 105
Capítulo 5: Cuerpos, conocimientos y corazonar 136

Parte II
METODOLOGÍAS POSABISALES

Capítulo 6: Descolonización cognitiva: una introducción 161
Capítulo 7: Sobre las metodologías no extractivistas 209
Capítulo 8: La experiencia profunda de los sentidos 234
Capítulo 9: La desmonumentalización del conocimiento escrito y archivístico 260

Parte III
PEDAGOGÍAS POSABISALES

Capítulo 10: Gandhi, un archivista del futuro 289
Capítulo 11: Pedagogía de los oprimidos, investigación-acción participativa y las epistemologías del Sur 341
Capítulo 12: De la universidad a la pluriversidad y la subversidad 367

Conclusión: Entre el miedo y la esperanza 399

Bibliografía 411
Índice analítico 437
Índice general 451

PREFACIO

Vivimos en un periodo en el que las formas de desigualdad social y discriminación social más repugnantes se están volviendo políticamente aceptables. Las fuerzas sociales y políticas que solían desafiar este estado de cosas en nombre de alternativas políticas y sociales parecen estar perdiendo fuerza y, en general, parecen estar, por todas partes, a la defensiva. Las ideologías modernas de contestación política han sido capturadas, en gran medida, por el neoliberalismo. Existe resistencia, pero cada vez es menos creíble que pueda traer una alternativa realista. La resistencia se da cada vez más fuera del contexto institucional y no a través de los modos de movilización política que predominaban en el periodo anterior: partidos políticos y movimientos sociales. La política dominante se vuelve epistemológica cuando es capaz de defender activamente que el único conocimiento válido que existe es el que ratifica su propia supremacía. En un tal *Zeitgeist*, o espíritu de la época, me parece que el camino para salir de ese punto muerto tiene como premisa el surgimiento de una nueva epistemología que es explícitamente política. Esto significa que la reinvención o reconstrucción de la política de confrontación exige una transformación epistemológica.

En 1845, Karl Marx concluía las *Tesis sobre Feuerbach* con la famosa tesis XI: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*»[1]. Esa tesis acabaría por convertirse en el fundamento esencial del pensamiento crítico occidentalocéntrico, al reivindicar la centralidad del concepto de *praxis* como síntesis de teoría y práctica. Casi

1. Véase más sobre este tema en Marx y Engels (1974: 121-123).

doscientos años después, es imperioso que regresemos a la interpretación para poder reinterpretar el mundo antes de intentar transformarlo. Las teorías críticas desarrolladas durante este periodo con el objetivo específico de transformar el mundo no lograron hacerlo en los términos que habían sido previstos. Por el contrario, provocaron una enorme frustración histórica formada por efectos perversos, de sueños que se volvieron pesadillas, de esperanzas que desembocaron en miedos profundos, y de revoluciones traicionadas; se acabaron por destruir los beneficios civilizadores que se consideraban irreversibles y las expectativas positivas se invirtieron y se volvieron negativas. Además, el pensamiento conservador moderno, siempre dedicado a la prevención de los tipos de transformaciones defendidas por el pensamiento crítico, parece haber tenido mucho más éxito. Tanto es así que la reducción gradual de las alternativas reivindicadas por el pensamiento crítico progresista alcanza tal extremo en nuestros tiempos que se ha hecho posible afirmar aquello que en los últimos doscientos años se consideraba en gran medida y de manera obvia un error pronunciar: no hay otra alternativa.

Una vez asumida por la teoría y la práctica políticas, el dominio por excelencia del pensamiento de alternativas, la afirmación creíble de que no hay ninguna alternativa acaba por ganar valor epistemológico. Lo político se vuelve epistemológico cuando pensar en cualquier alternativa política al estado actual de cosas significa lo mismo que fantasear en contraposición a la factualidad o falsificar en contraposición a la verdad. Este estado de cosas dictaría el fin de la necesidad de todas las formas de pensamiento crítico transformador, un pensamiento de alternativas, si dicho estado de cosas no fuera intolerable o inaceptable para grupos sociales oprimidos por el *statu quo* que, en todo el mundo, resisten y luchan contra la opresión y la dominación. Al no ser el caso, ¿cómo se pueden explicar y fortalecer dichas resistencias y luchas? ¿Recurriendo al mismo pensamiento crítico, el pensamiento crítico eurocéntrico que, aparentemente, se dejó secuestrar por la hegemonía conservadora? ¿No será ese esfuerzo inútil o contraproducente? A fin de cuentas, ¿por qué el pensamiento crítico eurocéntrico se ha rendido? ¿Por qué ha renunciado a formular alternativas creíbles que expliquen y fortalezcan las luchas creíbles contra la dominación y la opresión? En este libro defiendo que para responder a estas cuestiones es imprescindible cuestionar los cimientos epistemológicos

del pensamiento crítico eurocéntrico e ir más allá de este, por más brillante y magnífico que sea el conjunto de teorías que haya generado. Intentaré mostrar que el problema central radica en que las premisas epistemológicas del pensamiento crítico eurocéntrico y del pensamiento conservador eurocéntrico tienen grandes (y fatales) afinidades electivas, que representan dos versiones diferentes de lo que aquí denomino epistemologías del Norte.

Para recuperar la idea de que existen alternativas, así como para reconocer que las luchas contra la opresión que siguen teniendo lugar en el mundo son portadoras de potenciales alternativas, es necesario un giro epistemológico. El argumento de este libro es que ese giro se encuentra en lo que llamo las epistemologías del Sur. Esto equivale a defender la necesidad de una decimosegunda tesis: tenemos que transformar el mundo al mismo tiempo que permanentemente lo reinterpretamos; al igual que la propia transformación, la reinterpretación del mundo es una tarea colectiva. De esta tesis se derivan seis consecuencias. La primera es que no necesitamos alternativas y sí un pensamiento alternativo de las alternativas. La segunda es que la reinterpretación permanente del mundo será posible solo en un contexto de lucha y, por ese motivo, no se puede llevar a cabo como si fuera una tarea autónoma, independiente de la lucha. La tercera es que, al ser verdad que las luchas movilizan múltiples tipos de conocimiento, la reinterpretación permanente del mundo no se puede producir por un tipo único de conocimiento. La cuarta consecuencia es que, dada la centralidad de las luchas sociales contra la dominación, si, por algún motivo absurdo, los grupos sociales oprimidos dejaran de luchar contra la opresión, por no sentir la necesidad de hacerlo o por considerar que están completamente privados de las condiciones necesarias para esa lucha, no habría espacio para las epistemologías del Sur ni, en efecto, serían necesarias. La obra de George Orwell *1984*[2] es la metáfora de la condición social en la que no hay espacio para las epistemologías del Sur. La quinta es que no necesitamos una nueva teoría de la revolución; lo que necesitamos es revolucionar la teoría. La sexta es que, como el trabajo exigido por la permanente reinterpretación del mundo, necesariamente paralela a la respectiva transformación, es un trabajo colectivo, no hay en él espacio para filósofos entendidos como intelectuales de vanguar-

2. Véase Orwell (1949).

dia. En cambio, las epistemologías del Sur exigen intelectuales de retaguardia, intelectuales capaces de contribuir con su saber a reforzar las luchas sociales que emprenden contra la dominación y la opresión.

En una época caracterizada por una gran desertificación de alternativas, es tan difícil imaginar el fin del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado como imaginar que no tendrán un fin (Santos, 2014a: 19-43; 2017a: 41-75). El fin de la imaginación está corrompiendo la imaginación del fin. Con la caída del Muro de Berlín, el capitalismo global se vio libre de una amenaza potencialmente fatal a la que se había enfrentado durante todo el siglo XX: el socialismo. En el proceso, también se libró de otra amenaza, menos grave, que, pese a no poner en duda la posibilidad de que el capitalismo se reproduzca indefinidamente, afectaría su tendencia a la concentración de riqueza. Estoy pensando en la socialdemocracia al estilo europeo. Al haberse liberado de esas dos amenazas, el capitalismo global parece florecer a pesar de (o exactamente a causa de) estar en crisis permanente. Por su propia etimología, el concepto de crisis connota la idea de perturbación ocasional de un determinado sistema y, al mismo tiempo, la oportunidad para mejorarlo. Sin embargo, hay una diferencia radical entre la crisis ocasional y la crisis permanente. Una crisis ocasional tiene que ser explicada y es, como he dicho, portadora de alternativas para superarla. En esto se basa la lógica profunda del propio pensamiento crítico. En cambio, una crisis permanente, en lugar de exigir ser explicada y vencida, explica todo y justifica el actual estado de cosas como el único panorama posible, aunque ello signifique infligir las formas más repugnantes e injustas de sufrimiento humano que el «progreso de la civilización» había depositado supuestamente en la papelera de la historia. El eslogan «capitalismo o barbarie», proclamado por apóstoles del libre comercio y del Estado mínimo de mediados del siglo XX, como Von Hayek, está evolucionando hacia la versión «capitalismo y barbarie». Sin embargo, no es una coincidencia que el lema original de Rosa Luxemburgo, «socialismo o barbarie» esté conspicuamente ausente. Según la lógica de la crisis permanente, la gente se ve obligada a vivir y actuar en una situación de crisis, pero no a pensar y a actuar de forma crítica.

En una época como esta, los que luchan contra la dominación no pueden contar con la luz al final del túnel. Tendrán que llevar con ellos una linterna portátil, una luz que, aunque sea trémula o

tenue, ilumine lo suficiente para que sean capaces de identificar el camino adecuado y, así, evitar accidentes fatales. Ese es el tipo de luz que se proponen generar las epistemologías del Sur.

Este libro está dividido en tres partes. La Parte I describe las bases de las epistemologías del Sur. La Parte II trata de las cuestiones metodológicas que se derivan de la búsqueda efectuada en consonancia con las epistemologías del Sur. La Parte III se centra en los desafíos pedagógicos planteados por las epistemologías del Sur. En la Introducción presento un resumen de mi argumento. Las epistemologías del Sur «ocupan» las concepciones hegemónicas de epistemología, que denomino epistemologías del Norte. Pese a recurrir a la dicotomía Norte-Sur, las epistemologías del Sur no son simétricamente opuestas a las epistemologías del Norte en el sentido de oponer un conocimiento válido exclusivo a otro conocimiento.

En el capítulo 1, se explican los conceptos clave de las epistemologías del Sur: la línea abisal y la distinción entre exclusiones abisales y no abisales, la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, las ecologías de saberes, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas. El capítulo 2 aborda las respuestas dadas a las objeciones que normalmente presentan las epistemologías del Norte, y se eligen tres: lo conceptos de ciencia, relativismo y objetividad. En el capítulo 3, inicio un análisis de las cuestiones epistemológicas específicas de las epistemologías del Sur o planteadas por ellas. A la vez, abordo las cuestiones de la autoría del conocimiento y del conocimiento escrito y oral. En el capítulo 4, discuto dos conceptos que se hallan en el centro de los saberes en conformidad con las epistemologías del Sur, el concepto de lucha y el concepto de experiencia. En el capítulo 5, defiendo la corporeidad o corporalidad del conocimiento, desafiando así la distinción mente/cuerpo tan apreciada por las epistemologías del Norte y dejando atrás la concepción de «conocimiento encarnado» de Merleau-Ponty. Me centro en tres experiencias de corporeización del conocimiento especialmente relacionadas con las epistemologías del Sur: el cuerpo moribundo, el cuerpo sufridor y el cuerpo jubiloso. Asimismo, discuto aquello que designo como calentamiento o apasionamiento de la razón, el punto existencial en el que se encuentran razones y emociones a fin de alimentar la voluntad y la capacidad de luchar contra la dominación y la opresión.

En el capítulo 6, introduzco las principales cuestiones relativas a la creación de metodologías de investigación dedicadas a las lu-

chas sociales que estén en consonancia con las epistemologías del Sur, es decir, metodologías de investigación posabisal. Defiendo la necesidad de descolonizar las ciencias sociales y la búsqueda de metodologías no extractivistas, metodologías fundamentadas en relaciones sujeto-sujeto y no en relaciones sujeto-objeto. Este trabajo metodológico requiere una dosis significativa de imaginación epistemológica. Identifico algunos de los rasgos de dicha imaginación. En el capítulo 7, analizo con más detalle el contexto existencial en el que se deben poner en práctica las metodologías orientadoras de la investigación posabisal. En el capítulo 8, me concentro especialmente en las dimensiones sensoriales y emocionales de la investigación posabisal. La experiencia profunda de los sentidos se sitúa en las antípodas de las epistemologías del Norte y, como tal, se ha visto demonizada, despreciada e incluso suprimida. En el capítulo 9, sigo exponiendo otras cuestiones metodológicas, principalmente las formas de desmonumentalización del conocimiento escrito y la cuestión de cómo concebir el uso contrahegemónico del archivo; en otras palabras, como una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias.

En el capítulo 10, comienzo el enfoque de las implicaciones pedagógicas de las epistemologías del Sur. Me centro en la pedagogía de la traducción intercultural desarrollada por Mahatma Gandhi y procedo al análisis de las formas a través de las cuales esa pedagogía puede contribuir a reforzar articulaciones transnacionales entre luchas y entre movimientos sociales, construyendo así la globalización contrahegemónica, uno de los principales objetivos de las epistemologías del Sur. En el capítulo 11, destaco dos pedagogías radicales, la pedagogía del oprimido, de Paulo Freire, y la acción-investigación participativa, de Orlando Fals Borda, de cuyos legados son deudoras las epistemologías del Sur. El contexto de nuestro *Jetztzeit*, nuestro tiempo-ahora histórico, explica, más que cualquier otra cosa, las peculiaridades de las epistemologías del Sur respecto a una herencia tan rica y tan brillante. El capítulo 12 trata de los desafíos y las tareas que implica la descolonización de la universidad occidental u occidentalizada, que fue el jardín de infancia de las epistemologías del Norte y hoy es su residencia de la tercera edad. Al mismo tiempo, se discute el asunto clave de la educación popular y se ponen algunos ejemplos de los caminos que debe seguir la universidad para florecer como pluriversidad y subversidad.

Algunas lenguas, por ejemplo las latinas, tienen dos palabras diferentes para designar la actividad cognitiva y su producto, saber y conocer, el saber y el conocimiento. En este libro uso los dos términos como si fueran sinónimos y solo opto por uno de ellos según los usos convencionales de la lengua portuguesa. En la Introducción explicaré en detalle el motivo de esta opción.

La mayoría de las personas a quienes debo este libro no tendrán la oportunidad de leerlo. Son los activistas y líderes de movimientos sociales que comparten conmigo su saber en innumerables ocasiones y en numerosas circunstancias, en las reuniones del Foro Social Mundial, en retiros y seminarios, en marchas y manifestaciones y, más recientemente, en los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales. Este libro se lo debo, sobre todo, a mis amigas y amigos de la favela de Jacarezinho, en Río de Janeiro, donde viví durante unos meses para realizar el trabajo de campo que estructuró mi tesis de doctorado presentada en la Universidad de Yale, y a mis amigos y amigas de Barcouço, un pequeño pueblo situado cerca de mi ciudad, Coímbra, campesinos y campesinas que durante más de una década compartieron el sueño de fundar una cooperativa, la COBAR (Cooperativa de Barcouço).

En los últimos años he dirigido dos proyectos de investigación internacionales que me han dado la oportunidad de colaborar muy de cerca con un gran número de académicos de muchos países: «Reinventing Social Emancipation: Towards New Manifestos»/«Reinvención de la Emancipación Social: Para Nuevos Manifiestos» (1999-2001), financiado por la Fundación John D. y Catherine T. MacArthur y por la Fundación Gulbenkian; «ALICE — Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences»/«ALICE — Espejos extraños, lecciones imprevistas: definiendo para Europa un nuevo modo de compartir las experiencias del mundo» (2011-2016), financiado por el European Research Council[3]. Este libro se escribió en el marco de este último proyecto, y refleja la investigación y los debates científicos llevados a cabo en el contexto de ambos proyectos, en

3. Este libro se ha elaborado en el contexto del proyecto «ALICE — Espejos extraños, lecciones imprevistas», coordinado por el autor en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra. El proyecto recibió la financiación del Consejo Europeo de Investigación en el ámbito del 7.º Programa Marco de la Unión Europea (FP/2007-02013)/CEI Convenio de Subvención n.º [269807] (alice.ces.uc.pt).

especial del más reciente. Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a los compañeros y compañeras que han compartido conmigo la coordinación científica del proyecto ALICE (por orden alfabético de los nombres propios): Bruno Sena Martins, João Arriscado Nunes, José Manuel Mendes, Maria Paula Meneses, Sara Araújo y Teresa Cunha. Aunque todos han tenido un papel activo en la preparación de uno o más de los capítulos de este libro, debo un agradecimiento especial a Maria Paula Meneses, cuyo apoyo a la investigación fue más diversificado y exigió más tiempo. Asimismo, me gustaría dar las gracias a todo el equipo de investigación (también por orden alfabético del nombre propio): Alice Cruz, Aline Mendonça, Antoni Aguiló, Cristiano Gianolla, Élida Lauris, Eva Chueca, Francisco Freitas, José Luís Exeni Rodríguez, Julia Suárez-Krabbe, Luciane Lucas dos Santos, Mara Bicas, Maurício Hashizume, Orlando Aragón Andrade, Raúl Llasag Fernández y Tshepo Madlingozi. Un proyecto de investigación de esta magnitud no se habría podido llevar a cabo sin la dedicada y competente colaboración de dos colaboradoras, Rita Kacia Oliveira, secretaria ejecutiva, e Inês Elias, asistente de investigación.

Como en todos mis libros anteriores, he tenido la oportunidad de discutir con Maria Irene Ramalho todos los temas principales de esta obra y ha sido ella quien ha traducido al inglés una buena parte del texto. Pero hay mucho más que eso, durante más de medio siglo me ha ayudado a ser una persona mejor y un académico mejor y a no separar nunca las dos facetas. Nadie logrará expresar de manera adecuada toda mi gratitud hacia ella. También quiero expresar mis agradecimientos más sentidos a mi asistente de investigación, Margarida Gomes, que durante estos años me ha ayudado en la investigación y la preparación de los textos para publicarlos con una insuperable competencia. Mi asistente de investigación, Mateo Martínez Abarca, me ayudó en mis investigaciones sobre *sumak kawsay*. Asimismo, quiero dar las gracias especialmente a tres compañeros: a Gustavo Esteva, por haberme transmitido el pleno significado de la Comuna de Oaxaca; a Miguel Teubal, por ayudarme a descubrir la riqueza metodológica de la obra de una querida amiga y compañera, entretanto fallecida, Norma Giarraca; y a Mário Chagas, por la ayuda en la investigación sobre el Museo de Maré, un archivo insurgente. Como siempre, en la versión inglesa de este libro he podido contar con el excelente trabajo de revisión de texto de Mark Streeter, mientras que mi querido colega

Antoni Aguiló hizo lo propio con la versión española, que ha tenido presente el texto en portugués. Y, finalmente, pero no por ello de manera menos especial, se merece un agradecimiento más que merecido mi secretaria, amiga y colaboradora, Lassalete Simões, que durante años de intenso trabajo ha supervisado todas mis actividades profesionales y muchas otras.

El Centro de Estudios Sociales (CES), el centro de investigación en ciencias sociales de la Universidad de Coímbra, siempre ha sido mi casa. Sería imposible dar las gracias individualmente a todos mis compañeros y a todos los empleados y empleadas. En el CES somos una comunidad que se distingue por una excepcional combinación de competencia profesional y entusiasmo. Sin embargo, es mi deber dar especialmente las gracias al director ejecutivo del CES, João Paulo Dias, a la bibliotecaria Maria José Carvalho y al bibliotecario Acácio Machado, así como al coordinador de informática Pedro Abreu, todos ellos queridísimos amigos y a la vez poseedores de una gran profesionalidad y de un empeño entusiástico, la más valiosa de las combinaciones que se puede encontrar actualmente en un centro de investigación.

En un mundo en el que el número de personas sintecho crece más que nunca, tengo la impresión y la gran suerte de tener dos casas. Mi segunda casa en los últimos treinta y cinco años ha sido la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison. Mis agradecimientos más sinceros a su directora, Margaret Raymond, a mis compañeros y compañeras, que son demasiados para citarlos individualmente. Quiero dar las gracias en especial a dos funcionarios, Jay Tucker, bibliotecario, cuya disponibilidad es insuperable y cuyo amor por los libros rivaliza con el mío; y Darryl Berney, el especialista informático, siempre dispuesto a facilitar mi relación algo incómoda con los ordenadores. Dos revisores anónimos del manuscrito de la versión inglesa de este libro me hicieron comentarios y sugerencias muy pertinentes, por lo que les estoy muy agradecido. Una última palabra de agradecimiento a mi querido amigo y editor con quien he tenido la fortuna de trabajar en este libro, Alejandro Sierra, de la editorial Trotta, por haber conducido de forma tan aplicada y diligente la publicación de esta obra.

Introducción

¿POR QUÉ LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR? CAMINOS ARTESANALES PARA FUTUROS ARTESANALES

Las epistemologías del Sur se refieren a la validación de conocimientos basados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que han sido sistemáticamente víctimas de la injusticia, la opresión y la destrucción causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Denomino Sur antiimperial al amplio y muy diverso campo de esas experiencias. Se trata de un Sur epistemológico, no geográfico, formado por muchos Sures epistemológicos que tienen en común el hecho de ser conocimientos nacidos en luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se producen allí donde ocurren esas luchas, tanto en el norte geográfico como en el sur geográfico. El objetivo de las epistemologías del Sur es permitir que los grupos sociales oprimidos representen el mundo como suyo y en sus propios términos, pues solo de ese modo serán capaces de transformarlo de acuerdo con sus propias aspiraciones. Teniendo en cuenta el desarrollo desigual del capitalismo y la persistencia del colonialismo occidentalocéntrico, el Sur epistemológico y el sur geográfico se superponen parcialmente, sobre todo en lo que respecta a los países que estuvieron sometidos al colonialismo histórico. Sin embargo, dicha superposición apenas es parcial, no solo porque las epistemologías del Norte también florecen en el sur geográfico (es decir, el sur imperial, las «pequeñas Europas» epistemológicas que se encuentran, y que frecuentemente son dominantes, en América Latina, el Caribe, África, Asia y Oceanía), sino también porque el Sur epistemológico, a su vez, se encuentra en el norte geográfico (Europa y América del Norte), en muchas de las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado que se dan allí, protagonizadas por trabajadores

precarios, inmigrantes, víctimas de xenofobia, afrodescendientes víctimas de racismo, musulmanes pobres víctimas de islamofobia, refugiados víctimas del «fascismo del *apartheid*»[1], mujeres víctimas de violencia doméstica y otras formas de violencia, población LGTBI víctima de homofobia, etcétera.

Las epistemologías del Sur se refieren a los conocimientos que surgen de las luchas sociales y políticas y son indisociables de dichas luchas. Por consiguiente, no se trata de epistemologías en el sentido convencional del término. Su objetivo no es estudiar el conocimiento o la creencia justificada como tales, y mucho menos el contexto social e histórico en el que ambos surgen (la epistemología social es un concepto igualmente controvertido). Más bien se trata de identificar y valorar lo que muchas veces ni siquiera figura como conocimiento conforme a las epistemologías dominantes, la dimensión cognitiva de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima esa misma opresión. Muchas de esas formas de conocimiento no configuran conocimientos pensados como actividad autónoma y sí conocimientos generados y vividos en prácticas sociales concretas. Las epistemologías del Sur *ocupan* el concepto de epistemología para resignificarlo como instrumento de interrupción de las políticas dominantes y de los conocimientos que las sostienen. Son epistemologías experienciales[2]. Las epistemologías del Sur existen solo y en la medida en que existen las epistemologías del Norte. Hoy en día, las epistemologías del Sur existen para que en el futuro dejen de ser necesarias.

Ocupar la epistemología

El término epistemología corresponde, a grandes rasgos, a lo que en alemán se denomina *Erkenntnistheorie* o *Erkenntnislehre*. Centrada al principio en la crítica del conocimiento científico, actualmente la epistemología tiene que ver con el análisis de las condiciones de producción e identificación del conocimiento válido, así como de la creencia justificada. Por consiguiente, posee una dimensión nor-

1. Sobre el concepto de fascismo social en sus diferentes vertientes, véase Santos (2014b: 145-154).

2. No se deben confundir con las epistemologías experimentales introducidas por las neurociencias y la cibernética.

mativa. En este sentido, las epistemologías del Sur desafían las epistemologías dominantes en dos niveles diferentes. Por un lado, consideran crucial la tarea de identificar y discutir la validez de conocimientos y modos de saber no reconocidos como tales por las epistemologías dominantes. De este modo, se concentran en conocimientos «inexistentes», considerados así por el hecho de no producirse de acuerdo con metodologías aceptables, o incluso inteligibles, o porque quienes los producen son sujetos «ausentes», sujetos concebidos como incapaces de producir conocimiento válido debido a su falta de preparación, o incluso debido a su condición no plenamente humana. Las epistemologías del Sur tienen que proceder de acuerdo con aquello que denomino sociología de las ausencias; en otras palabras, transformar sujetos ausentes en sujetos presentes como condición imprescindible para identificar y validar conocimientos que pueden contribuir a reinventar la emancipación y la liberación sociales (Santos, 2014a, 2017a). Las epistemologías del Sur evocan necesariamente otras ontologías (revelando diferentes maneras de ser, las de los pueblos oprimidos y silenciados, pueblos que han sido radicalmente excluidos de las maneras dominantes de ser y conocer). Teniendo en cuenta que esos sujetos se producen como ausentes a través de relaciones de poder muy desiguales, rescatarlos es un gesto eminentemente político. Las epistemologías del Sur inciden en procesos cognitivos relacionados con el significado, la justificación y la orientación en la lucha puestos a disposición por quienes resisten y se rebelan contra la opresión. La cuestión de la validez surge a partir de esa fuerte presencia. El reconocimiento de la lucha y de los respectivos protagonistas es un acto de preconocimiento, un impulso intelectual y político pragmático que implica la necesidad de examinar la validez del conocimiento que circula en el marco de la lucha o que la propia lucha genera. Por otro lado, los sujetos rescatados o revelados, o hechos presentes, son muchas veces sujetos colectivos, lo que altera completamente la cuestión de la autoría del conocimiento y, por tanto, la cuestión de la relación entre el sujeto que conoce y el objeto del conocimiento. Estamos ante procesos de lucha social y política en los que un tipo de conocimiento que muchas veces no posee un sujeto individualizable se vive de manera performativa.

Los conocimientos rescatados por las epistemologías del Sur son técnica y culturalmente intrínsecos a determinadas prácticas —las prácticas de la resistencia contra la opresión—. Existen in-

corporados en prácticas sociales. En la mayoría de los casos surgen y circulan de forma despersonalizada, aunque ciertos individuos en el grupo tengan un acceso privilegiado a esos conocimientos y los formulen con mayor autoridad (esta cuestión se desarrolla más adelante). Conforme con los hechos y teniendo en cuenta los usos de la lengua, se puede pensar que se trata de saberes y no de conocimientos. Esta distinción solo existe en algunas lenguas, en las latinas, por ejemplo, lo que, por sí solo, plantea un desafío a la traducción intercultural, que se discutirá más adelante. Para las epistemologías del Sur el conocimiento y el saber deben entenderse casi como sinónimos, como términos que se pueden usar permutablemente aunque las diferencias sutiles entre ellos se manifiesten en el uso de la lengua. Estas diferencias sutiles se basan en el propio origen etimológico de ambas palabras. Conocer, del latín *cognoscere*, que procede del griego *gnosis* + *cum*, significa «obtener conocimiento de, pasar a tener conocimiento de a través del ejercicio de las facultades cognitivas». Es por ello que se trata de un proceso acentuadamente intelectual. A su vez, saber, del latín *sapere*, significa «tener conocimiento como si se sintiera mediante el gusto» (de *sapio*, «tener gusto, tener buen paladar, tener olfato»). Sabor tiene exactamente la misma etimología que saber. Por detrás de esta distinción (conocer con la razón, saber con el cuerpo y los sentidos), me parece que también existe la distinción fatal en la cultura occidental, a partir de Platón y Aristóteles, entre razón y cuerpo, una distinción exacerbada por el cristianismo, que separó inmediatamente el cuerpo del alma. La tensión creada entonces en la cultura occidentalocéntrica quizás explique la razón por la que el término conocimiento se aproxima fácilmente al de ciencia, del latín *scientia*, de *scire*, «saber», que seguramente al principio significaba «distinguir, separar cosas», de la raíz indoeuropea, *skei*, «cortar, separar». Mientras que saber se aproxima a sabiduría y sagacidad (prudencia)[3]. A lo largo de este libro, saberes surge frecuentemente como un término más abarcador que conocimiento(s). Sin embargo, son equivalentes. Es por ello que hablo de conocimientos nacidos o aprendidos en las luchas y de ecología de saberes.

3. En francés *connaissance* tiene una connotación de recomienzo múltiple e infinito, mientras que *savoir* implica las nociones de fundamento y de permanencia (Laplantine y Nouss, 2001: 299).

Foucault (1969) puso de relieve esta distinción entre saberes y conocimiento, aunque aquí se ha interpretado de manera diferente. Según Foucault, el saber implica un proceso colectivo, anónimo, algo no dicho, un *a propri* histórico-cultural accesible solo a través de la arqueología de los saberes. Sin embargo, los saberes que tienen que ver con las epistemologías del Sur no son *a priori* culturales; en otras palabras, lo no dicho de Foucault. Como mucho, serán los no dichos de esos no dichos, es decir, los no dichos que surgen de la línea abisal que separa en la modernidad occidentalocéntrica las sociedades y las sociedades metropolitanas y coloniales. Foucault ignoró esa línea abisal, el *fiat* epistemológico más fundamental de la modernidad occidental que, como veremos más adelante, sobrevivió al fin del colonialismo histórico. Las disciplinas de Foucault se basan tanto en las experiencias del lado metropolitano de la sociabilidad moderna como en los no dichos culturales que él identifica. Las disciplinas son falsamente universales no solo porque se «olvidan» activamente de los respectivos no dichos culturales, sino porque, como sus no dichos culturales, no consideran las formas de sociabilidad existentes en el otro lado de la línea, en el lado colonial. Lo no dicho foucaultiano es, por tanto, tan falsamente común a la modernidad y tan eurocéntrico como la idea kantiana de racionalidad como emancipación con relación a la naturaleza. Esta misma forma de racionalidad relacionaba con la naturaleza a las personas y las sociabilidades existentes en el otro lado de la línea, en la zona colonial. Es evidente que tanto la filosofía de Kant como la de Foucault representan importantes avances respecto a la *tabula rasa* de Locke, teoría según la cual el conocimiento surge de la nada. En vez de la *tabula rasa*, ambos filósofos propusieron presupuestos o «*a prioris*» que, según ellos, condicionan toda la experiencia humana contemporánea. Sin embargo, «toda esa experiencia» considerada por ellos era una experiencia intrínsecamente truncada, puesto que se había construido sin considerar, o incluso para no considerar, la experiencia de quien se situaba en el otro lado de la línea abisal, la gente colonial. Si pretendiéramos formular las epistemologías del Sur en términos foucaultianos, lo que no es mi intención, diríamos que estas tienen en el punto de mira la arqueología de la arqueología de saberes.

Durante todo el siglo pasado, las epistemologías feministas nortecéntricas llevaron a cabo una ocupación inicial de las versiones dominantes de las epistemologías del Norte. Mostraron que la idea

de conocimiento concebido como independiente de la experiencia del sujeto de conocimiento, sobre la base del cual, especialmente después de Kant, se estableció la distinción entre epistemología, ética y política, era la traducción epistemológica, y la consiguiente naturalización, del poder político y social masculino. La perspectiva universal, así como la de la mirada de Dios, era el otro lado de la perspectiva de ninguna parte. Esas epistemologías feministas, que le deben tanto a Foucault, defienden la naturaleza situada y posicional del conocimiento y la implicación mutua del sujeto y del objeto de conocimiento. Sin embargo, esa ocupación solo fue parcial, puesto que no se quejaba de la primacía del conocimiento como práctica aislada. Así pues, no sorprende que las epistemologías feministas nortecéntricas hayan presionado a las epistemologías del Norte hasta el límite y, pese a ello, se hayan mantenido dentro de esos mismos límites. De este modo, funcionaron como crítica interna, como varias otras que mencionaré en este libro. Sin embargo, fueron de vital importancia al crear un espacio para el surgimiento de epistemologías feministas surcéntricas, que van más allá de los mencionados límites, y produjeron críticas externas con relación a las epistemologías del Norte. De este modo, se transformaron en un componente constitutivo de las epistemologías del Sur, como se muestra más adelante.

Antes de identificar los varios grados de diferencia entre las epistemologías del Sur y las epistemologías del Norte, es necesario responder a las siguientes preguntas: ¿acaso existen juegos especulares entre las epistemologías del Sur y las epistemologías del Norte que se deban evitar? ¿Podremos construir un espacio común amplio basado en la alteridad, en el reconocimiento del ser otro?

El peligro de las imágenes especulares

Al comparar las epistemologías del Sur con las epistemologías del Norte es fácil caer en la tentación de la imagen reflejada, que tiene mucho que ver con la estructura dualista binaria de la imaginación occidental. Las corrientes dominantes de las epistemologías del Norte se concentraron en la validez privilegiada de la ciencia moderna, que se desarrolló predominantemente en el Norte global desde el siglo XVII. Dichas corrientes se basan en dos premisas fundamentales. La primera es la de que la ciencia que se basa en la observación sis-

temática y en la experimentación controlada es una creación específica de la modernidad occidentalocéntrica, radicalmente distinta de otras «ciencias» originarias de otras regiones y otras culturas del mundo. La segunda premisa es la de que el conocimiento científico, teniendo en cuenta su rigor y su potencial instrumental, es radicalmente diferente de otros saberes, ya sean laicos, populares, prácticos, de sentido común, intuitivos o religiosos.

Ambas premisas contribuyeron a reforzar el excepcionalismo del mundo occidental con relación al resto del mundo, y, por la misma razón, a la determinación de la línea abisal que separaba, y sigue separando, las sociedades y las sociabilidades metropolitanas de las coloniales. Ambas premisas se examinaron críticamente, y esa crítica ha acompañado, en efecto, el desarrollo científico desde el siglo XVII. En gran parte, se trata de una crítica interna, elaborada en el marco del propio mundo cultural occidental y de los respectivos presupuestos. El caso de las teorías de Goethe sobre la naturaleza y el color es singular, ya que es un ejemplo de esos enfoques iniciales. El autor alemán tenía el mismo interés en el desarrollo científico que sus contemporáneos, pero opinaba que las corrientes dominantes, cuyo origen se remonta a Newton, estaban totalmente equivocadas. Goethe oponía el empirismo artificial de las experiencias controladas a lo que llamaba el empirismo delicado (*zarte Empirie*), «el esfuerzo para entender el significado de una cosa a través de una mirada y una visión prolongadas y empáticas basadas en la experiencia directa» (Seamon y Zajonc, 1998: 2)[4].

En un libro anterior tuve la oportunidad de analizar algunas dimensiones de la crítica interna dirigida a la ciencia occidental moderna por las diversas corrientes de la epistemología crítica, así como por la sociología de la ciencia y por los estudios sociales de la ciencia (Santos, 2007b). Las epistemologías del Sur van más allá de la crítica interna. Más que una orientación crítica, sobre todo están interesadas en formular alternativas epistemológicas que puedan reforzar las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En este sentido, la idea de que no existe justicia social sin justicia cognitiva genera, de acuerdo con lo referido antes, la idea de que no necesitamos alternativas; lo que realmente necesitamos es un pensamiento alternativo de las alternativas.

4. Sobre Goethe y la ciencia moderna, véase Uberoi (1984).

Al igual que en el caso de las epistemología del Sur, no existe una epistemología del Norte única. Existen varias, aunque algunos de sus presupuestos básicos sean, en general, los mismos[5]: prioridad absoluta dada a la ciencia por ser un conocimiento riguroso; rigor, entendido como determinación; universalismo, entendido como una peculiaridad de la modernidad occidental y referente a cualquier entidad o condición cuya validez no es dependiente de ningún contexto social, cultural o político concreto; verdad, entendida como la representación de lo real; una distinción entre sujeto y objeto, el que conoce y el que es conocido; la naturaleza como *res extensa*; la temporalidad lineal; el progreso de la ciencia a través de las disciplinas y la especialización; la neutralidad social y política como condición de objetividad.

Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, las epistemologías del Norte contribuyeron crucialmente a convertir el conocimiento científico desarrollado en el Norte global en el modo hegemónico que tiene el Norte global de representar el mundo como suyo y, por este medio, de transformarlo de acuerdo con sus propias necesidades y ambiciones. De este modo, el conocimiento científico, combinado con la superioridad del poder económico y militar, atribuyó al Norte global el dominio imperial del mundo en la era moderna hasta nuestros días.

Las epistemologías del Norte tienen como premisa una línea abisal que separa las sociedades y las formas de sociabilidad metropolitanas de las sociedades y formas de sociabilidad coloniales, y según la cual lo que es válido, normal o ético del lado metropo-

5. Estos presupuestos se basan en un conjunto de convicciones y de valores que caracterizan lo que se puede definir como canon de la filosofía occidental. Según Warren (2015), ese canon comprende los siguientes elementos: *a*) un compromiso con el racionalismo, la perspectiva según la cual la razón (o racionalidad) no es solo el sello de ser humano, sino lo que convierte a los humanos en superiores con respecto a los animales no humanos y a la naturaleza; *b*) una concepción de los humanos como seres racionales que son capaces de tener un raciocinio abstracto, de orientarse a través de principios objetivos y de entender o calcular las consecuencias de sus actos; *c*) concepciones del agente moral ideal y del sujeto que conoce como *imparciales*, *distanciados* y *desinteresados*; *d*) creencia en dualismos fundamentales, como razón/emoción, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, absolutismo/relativismo y objetividad/subjetividad; *e*) un presupuesto de la existencia de una *separación ontológica* entre humanos y animales y naturaleza no humanos; y *f*) la *universabilidad* como criterio de valoración de la verdad de principios éticos y epistemológicos. Véase también Warren (2009).

litano de dicha línea no se aplica en el lado colonial de la misma[6]. El hecho de que esa línea sea tan básica como invisible permite la existencia de falsos universalismos que se basan en la experiencia social de las sociedades metropolitanas y que se destinan a reproducir y a justificar el dualismo normativo metrópolis/colonia[7]. Estar en el otro lado, en el lado colonial, de la línea abisal equivale a ver cómo el conocimiento dominante impide representar el mundo como propio y en los propios términos. En eso radica el papel crucial de las epistemologías del Norte de contribuir a la reproducción del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Las epistemologías del Norte conciben el Norte epistemológico eurocéntrico como la única fuente de conocimiento válido, indiferentemente del punto geográfico en el que se produzca ese conocimiento. En la misma medida, se entiende el Sur, es decir, lo que se halla en el «otro» lado de la línea, como el reino de la ignorancia[8]. El Sur es el problema; el Norte es la solución. En consecuencia, la única comprensión válida del mundo es la comprensión occidental del mundo.

El sociólogo indio J. P. S. Uberoi formula de manera elocuente la alienación, el extrañamiento con relación a uno mismo, y la subordinación mental que este estado de cosas provoca en las poblaciones no occidentales, incluyendo a científicos sociales no occidentales. Las palabras de este autor merecen citarse extensamente, ya que, pese a estar escritas en 1978, dudo que la situación que describen haya cambiado drásticamente:

> A través de la aplicación de dichos medios se puede hacer que parezca que solo hay un tipo de ciencia, la ciencia occidental moderna, que hoy en día tiene el poder de mandar en el mundo. Ese conocimiento científico y racional es el almacén de la verdad, que existe por sí mismo y es *sui generis*, al no haber ningún otro del mismo tipo. Al resto se le da, en el mejor de los casos, el nombre simpático de «etnociencia» y, en el peor, de superstición falsa y de ignorancia de lo más sombría. La lógica implacable de esta situación general de sufrimiento espiritual, que ha prevalecido

6. Para un tratamiento más desarrollado de este tema, véase Santos (2017a: 159-178).

7. Véase más adelante la distinción entre exclusiones abisales y no abisales.

8. El conocimiento colonial no occidental se reconoce y se recupera solo en la medida en que le es útil a la dominación occidentalocéntrica, como fue el caso, sobre todo, del gobierno indirecto (*indirect rule*), a través de la cual el Estado colonial recurría al derecho y al gobierno tradicionales o indígenas para garantizar la reproducción de la regla colonial a escala local.

> de manera consistente en el mundo no occidental desde 1550, o 1650, o cualquier otra fecha histórica parecida, produce inevitablemente en mí, por ejemplo, un vergonzoso complejo de inferioridad que creo que nunca seré capaz de superar, ya sea solo o en buena compañía. Se trata de una situación falsa que destruye completamente cualquier originalidad científica. Con un único golpe es capaz de matar toda la alegría interior del entendimiento, tanto individual como colectivo, que es la única cosa que sostiene verdaderamente el trabajo intelectual local. Es verdad que, en la naturaleza de las cosas, no existe ninguna razón por la que esa relación subordinada y colonial, más o menos interrumpida en el marco político alrededor de 1950, se siga verificando aún en la ciencia. Por lo que sé, la situación no ha mejorado del todo, cuando se da el supuesto de la existencia de dos tipos de teorías diferentes, las importadas y las heredadas, que se mantienen de algún modo unidas entre ellas, uno de los tipos para fines científicos y otro para fines no científicos. Me parece que esto solo sustituye el problema de la mente subordinada por el de la autoalienación intelectual; y yo no sé cuál de ellos es peor. En mi opinión, este es el principal problema de toda la vida intelectual en la India moderna y en el mundo no occidental (1978: 14-15).

Sin embargo, el Sur antiimperial, el Sur de las epistemologías del Sur, no es la imagen invertida del Norte de las epistemologías del Norte. Las epistemologías del Sur no tienen como objetivo sustituir a las epistemologías del Norte ni situar el Sur en el lugar del Norte. El objetivo es superar la dicotomía jerárquica entre el Norte y el Sur. El Sur que se opone al Norte no es el Sur constituido por el Norte como víctima y sí el Sur que se rebela para superar el dualismo normativo vigente. La cuestión no consiste en borrar las diferencias entre el Norte y el Sur y sí en borrar las jerarquías de poder que los habitan. Las epistemologías del Sur afirman y valoran así las diferencias que permanecen tras la eliminación de las jerarquías de poder. Lo que pretenden es un cosmopolitismo subalterno, de la base al punto más alto. En vez de la universalidad abstracta, promueven la pluriversalidad. Se trata de un tipo de pensamiento que promueve la descolonización potenciadora de pluralismos articulados, y formas de hibridación liberadas del impulso colonizador que en el pasado los orientó, como la criollización y el mestizaje. Esta liberación solo es posible mediante la traducción intercultural a tenor de las epistemologías del Sur.

Las epistemologías del Sur pretenden mostrar que los criterios dominantes del conocimiento válido en la modernidad occidental, al no reconocer como válidos otros tipos de conocimiento más allá

de los producidos por la propia ciencia, originaron un epistemicidio masivo, es decir, la destrucción de una enorme variedad de saberes que prevalecen sobre todo en el otro lado de la línea abisal: en las sociedades y sociabilidades coloniales. Dicha destrucción desarmó esas sociedades e hizo que estas se volvieran incapaces de representar el mundo como suyo y en sus propios términos y, por tanto, incapaces de considerar el mundo como susceptible de sufrir cambios mediante su propio poder y en el sentido de proseguir sus propios objetivos. Esa tarea es tan importante hoy en día como lo fue durante el colonialismo histórico, puesto que la desaparición de este no implicó el fin del colonialismo como forma de sociabilidad basada en la inferioridad étnico-cultural e, incluso, ontológica, del otro; aquello que Aníbal Quijano denomina colonialidad (2005). La colonialidad del conocimiento (así como la del poder) sigue siendo el instrumento fundamental para la expansión y el refuerzo de las opresiones generadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En realidad, la colonialidad es la continuación del colonialismo mediante otros medios, es otro tipo de colonialismo. Es por ello que prefiero seguir hablando de colonialismo para caracterizar lo que Quijano define como colonialidad, puesto que no hay ninguna razón analítica para reducir el colonialismo al tipo específico de colonialismo que fue el colonialismo histórico caracterizado por la ocupación territorial llevada a cabo por una potencia extranjera. Al contrario de lo que se piensa vulgarmente, la independencia política de las colonias europeas no significó el fin del colonialismo, tan solo significó la sustitución de un tipo de colonialismo por otros (colonialismo interno, neocolonialismo, imperialismo, racismo, xenofobia, etcétera).

Rescatar los saberes suprimidos, silenciados y marginados requiere la práctica de lo que he denominado «sociología de las ausencias», un procedimiento destinado a mostrar que, dada la resiliencia de la línea abisal, muchas prácticas, saberes y agentes que existen en el otro lado de dicha línea son de hecho activamente producidos como inexistentes por los saberes «de este» lado de la línea abisal. La identificación de la existencia de la línea abisal es el impulso fundador de las epistemologías del Sur y de la descolonización del conocimiento que tienen en el objetivo de emprender. Identificar la línea abisal es el primer paso para superarla, tanto en el ámbito epistemológico como en el político. Identificar y denunciar la línea abisal permite abrir horizontes con relación a la di-

versidad epistemológica del mundo. En el ámbito epistemológico, dicha diversidad se traduce en aquello que defino como «ecología de saberes»; en otras palabras, el reconocimiento de la copresencia de diferentes saberes y la necesidad de estudiar las afinidades, las divergencias, las complementariedades y las contradicciones que existen entre ellos, a fin de maximizar la eficacia de las luchas de resistencia contra la opresión.

¿Podemos construir un terreno común amplio basado en el reconocimiento de la alteridad?

Las epistemologías del Sur rechazan guetos epistemológicos o políticos, así como las inconmensurabilidades de las que se alimentan. Me gustaría poner sobre el tapete algunos conceptos surgidos a raíz de las luchas de resistencia contra la dominación occidentalocéntrica durante los últimos setenta años y, sobre todo, durante los últimos cuarenta. Esos conceptos se formularon en lenguas neocoloniales y, pese a este hecho, o debido a él, ganaron un peso específico. Los conceptos en cuestión son los siguientes: *ubuntu*, *sumak kawsay*, Pachamama, *chachawarmi*, *swaraj*, *ahimsa*[9].

En los últimos cuarenta años, un impulso crucial para las epistemologías del Sur surge de los pueblos que sufrieron más violentamente el epistemicidio provocado por la ciencia moderna y el genocidio resultante del colonialismo europeo. Se trata de los pueblos indígenas de las Américas, África y Oceanía. Estos pueblos fueron los más invisibilizados o los que el pensamiento político eurocéntrico, incluyendo la teoría crítica, consideró prescindibles. En contra de ese silenciamiento, las respectivas luchas configuraron propuestas que ampliaron significativamente la agenda política de algunos países, contribuyendo así a revelar facetas de la diversidad de la experiencia social, política y cultural del mundo, así como nuevos repertorios de emancipación social. Esa experiencia riquísima se perderá si no se entiende y valora a través de un giro cultural capaz de sostener una política de conocimiento adecuada. Tal desperdicio será tanto una pérdida intelectual como una pérdida política para el mundo. Será lo mismo que trivializar u ocultar luchas sociales que, desde otro punto de vista, serían importantes, y no permitir

9. Estos conceptos se analizan más en detalle en el capítulo 10.

que esas mismas luchas contribuyan a la expansión y la profundización del horizonte global de emancipación social, es decir, a la propia idea de que otro mundo es posible. Las epistemologías del Sur son la expresión de la lucha contra un posible doble desperdicio: un desperdicio intelectual y un desperdicio político.

A continuación, se muestran algunos ejemplos, entre muchos otros posibles, de las formas en que los guiones emancipatorios del mundo se han ido expandiendo y enriqueciendo más allá de los límites de la política y el conocimiento occidentalocéntricos. En algunos casos, evocan prácticas e ideas que son ajenas a la política y el conocimiento occidentalocéntrico, por lo que se expresan en sus respectivas lenguas de origen; en otros casos, constituyen equivalentes no eurocéntricos de conceptos eurocéntricos, como derecho, Estado o democracia, por lo que se expresan en una lengua colonial y normalmente se califican con un adjetivo (por ejemplo, democracia comunitaria, Estado plurinacional). El concepto de *ubuntu*, un concepto sudafricano que requiere una ontología de ser con y de estar con («Yo soy porque tú eres»), tuvo una influencia decisiva en la Comisión Verdad y Reconciliación, que se enfrentó a los crímenes del *apartheid*; también tuvo influencia en alguna jurisprudencia constitucional de Sudáfrica después de 1996, además de permanecer como un importante tema de debate en el campo de la filosofía africana[10]. El concepto de *sumak kawsay*, en quechua, y

10. Según Ramose: «El término *ubuntu* está formado, de hecho, por dos palabras. Consiste en el prefijo *ubu-* y en el radical *ntu*. *Ubu-* evoca la idea de ser en general. Es ser implícito antes de manifestarse bajo la forma o el modo concreto de existencia de una entidad específica. En ese sentido, *ubu-* está siempre orientado en la dirección del *ntu*. A nivel ontológico, no hay una separación estricta entre *ubu-* y *ntu*. *Ubu-* y *ntu* se fundan mutuamente, puesto que se trata de dos aspectos de ser como unidad y como totalidad indivisible. Se puede decir que, como entendimiento generalizado de ser, *ubu-* es claramente ontológico; en cuanto a *ntu*, como punto nodal en el que el ser asume una forma o un modo concreto de ser en el proceso de un desarrollo continuo, se puede decir que es claramente epistemológico. Así pues, *ubuntu* es la categoría ontológica y epistemológica fundamental del pensamiento africano de los pueblos que hablan la lengua bantú. El término *umu* posee la misma característica ontológica que el término *ubu*. Articulado con *ntu* pasa a ser *umuntu*. *Umuntu* significa el surgimiento del *homo loquens*, que a la vez es un *homo sapiens*. *Umuntu* es el hacedor del conocimiento y de la verdad en las áreas concretas de la política, la religión y el derecho, por ejemplo» (2001: 2).

Según Praeg: «Ubuntu es un ejercicio de poder, un intento primordial de hacer reconocer el hecho y el significado de negritud, valores, tradiciones y conceptos negros que tienen el mismo valor para las personas a quienes les importan» (2014: 14).

el de *suma qamaña*, en aimara, se incluyeron en las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) para definir un horizonte de emancipación, es decir, la idea de un buen vivir que prescinde tanto del concepto de desarrollo como del de socialismo. El concepto de Pachamama, incluido también en la Constitución ecuatoriana, define una interpretación no cartesiana y no baconiana de la naturaleza, es decir, la naturaleza no como un recurso natural, sino como un servicio y como una fuente de vida, al que se le reconocen derechos del mismo modo que a los seres humanos: los derechos de la naturaleza lado a lado con los derechos humanos, ambos poseedores del mismo estatuto constitucional (capítulo 7, artículo 71 de la Constitución ecuatoriana). El concepto quechua de *chachawarmi* se volvió un concepto clave de las luchas de liberación de mujeres indígenas en algunos países de América Latina. Define una noción igualitaria y complementaria de relaciones entre los sexos, y prescinde de los modelos y los lenguajes subyacentes al feminismo eurocéntrico.

Mucho antes de las luchas que trajeron a las agendas políticas los conceptos mencionados antes, Gandhi ya utilizaba la lengua hindi para expresar conceptos clave de su lucha contra el colonialismo británico. Por ejemplo, el concepto de *swaraj*, entendido como la búsqueda de la autodeterminación profunda, mucho más allá de la independencia política, que se recupera recurrentemente en luchas políticas en la India y otros lugares. Asimismo, está el concepto de *ahimsa*, extremadamente importante en los textos hindúes y que Gandhi transformó en el principio crucial de resistencia como no violencia, adoptado por grupos sociales en la India y en otros países, según veremos en el capítulo 10.

En lo que se refiere a las adaptaciones no eurocéntricas o híbridas de conceptos eurocéntricos, también existen varios ejemplos posibles. El concepto de democracia indígena y comunitaria aparece en el artículo 11.II de la Constitución boliviana como uno de los tres tipos de democracia reconocidos por el sistema político. Los otros dos son la democracia representativa y la democracia participativa. El concepto de democracia comunitaria tiene que ver con formas de deliberación democrática totalmente diferentes de las de la democracia representativa y la democracia participativa, los dos tipos que normalmente se tienen en cuenta en los debates eurocéntricos sobre la democracia. Otro ejemplo es el del Estado plurinacional, que aparece en las Constituciones de Bolivia (art. 1)

y Ecuador (art. 1)[11], que asocia el concepto occidental moderno de nación cívica con el concepto de nación étnico-cultural, y que propone una estructura administrativa asimétrica, no monolítica, e intercultural. O también el concepto de economía social y solidaria, que tiene en el punto de mira expresar las varias formas de economía de base indígena y campesina, y los tipos de propiedad asociados a ellas, que difieren entre sí, pero que, en general, son anticapitalistas y anticolonialistas (y no es inusual que también sean antipatriarcales) y se basan en principios de reciprocidad y de relacionalidad que se encuentran en las antípodas de las lógicas capitalistas y colonialistas.

El carácter extraño de los conceptos referidos anteriormente no debe exagerarse. Esos conceptos deberán entenderse como entidades culturales muchas veces híbridas, mestizajes culturales y conceptuales, criollizaciones que combinan elementos occidentales y no occidentales. Por un lado, el hecho de que algunos estén incluidos en un texto hipermoderno y occidental, como es una Constitución, altera profundamente su naturaleza, aunque solo sea porque esa inclusión exige la transición de una cultura oral a una cultura escrita, una transición cuya complejidad abordaré más adelante. Además, las formulaciones que permiten que los incluyan en agendas políticas más amplias son necesariamente híbridas. Por ejemplo, el concepto de los derechos de la naturaleza (de acuerdo con lo establecido en la Constitución ecuatoriana) es un concepto híbrido, que articula elementos culturales occidentales y no occidentales[12]. Según las cosmovisiones o las filosofías indígenas, no tiene sentido atribuir derechos a la naturaleza al ser ella el origen de todos los derechos. Sería como reconocer los derechos de Dios en las religiones monoteístas. El concepto de derechos de la naturaleza es una construcción híbrida que combina la noción occidental de derecho con la noción indígena de naturaleza, la Pachamama, la Madre Tierra. Los derechos de la naturaleza se formulan así para que sean inteligibles y políticamente eficaces en una sociedad saturada por la idea de derechos humanos.

11. Véanse los textos completos de la Constitución de 2009 de Bolivia (del Estado Plurinacional de Bolivia) en https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf y de la Constitución de la República de Ecuador en http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec030es.pdf.

12. Este tema se trata más detenidamente en el capítulo 9.

Asimismo, se debe destacar que una revisión cuidadosa y no monolítica de la tradición occidental moderna, es decir, una revisión que incluya tanto las concepciones dominantes como las excluidas, demostrará que en esta tradición existe una complementariedad o una correspondencia con algunos de estos conceptos no occidentales referidos arriba. Para dar solo un ejemplo, existen afinidades entre la idea de Pachamama y la idea de *natura naturans* (en oposición a *natura naturata*) en Spinoza, aunque la concepción spinoziana haya sido objeto de prohibición inquisitorial (y acusación de panteísmo) y haya quedado relegada bajo el peso de la concepción cartesiana de la naturaleza como *res extensa*, que se acabaría convirtiendo en la concepción de naturaleza occidental y del sentido común. La supervivencia de esa corriente marginal de la modernidad occidental resurgió en los siglos siguientes, desde la concepción de naturaleza de Goethe hasta la filosofía de Aldo Leopold[13] y la ecología profunda de Arne Naess[14].

La búsqueda de reconocimiento y la celebración de la diversidad epistemológica del mundo subyacente a las epistemologías del Sur exige que esos nuevos repertorios (de hecho, ancestrales o recientemente reinventados, en muchos casos) de dignidad humana y de emancipación social se entiendan como relevantes mucho más allá de los grupos sociales que protagonizaron su aparición desde sus luchas contra la opresión o incluso fuera de contextos de lucha. Lejos de aprisionarlos en esencialismos identitarios, esos repertorios deben verse como contribuciones para la renovación y para la diversificación de las narrativas y los repertorios de las utopías concretas de otro mundo posible, un mundo más justo (*justo* en el sentido más amplio del término), no solo en lo que se

13. Aldo Leopold fue un conservacionista que trabajó en los Servicios Forestales. Fue filósofo, pedagogo, escritor y entusiasta del aire libre. Su ensayo *Land Ethic* (*Ética de la tierra*) defiende la responsabilidad moral ante el mundo de la naturaleza. «Cuando tratemos la tierra como una comunidad a la que pertenecemos, podremos empezar a usarla con amor y respeto» (1949: viii-ix). Véase también Leopold (1933).

14. Ante una ecología superficial que no ponía en duda la tecnología y el crecimiento económico, unos ecologistas impacientes adoptaron el concepto de ecología profunda (1973), que defendía la reducción de la población, la tecnología leve y la no interferencia en el mundo de la naturaleza. Formaba parte de una filosofía personal más amplia que Naess denominó ecosofía T, «una filosofía de armonía o equilibrio ecológico» (1973: 99), que los seres humanos podrán entender si amplían el concepto limitado del «yo» a fin de abarcar todo el ecosistema planetario. El término procedía de la fusión de «ecología» y «filosofía». Véase también Naess (1989, 2002).

refiere a las relaciones entre seres humanos, sino también a las relaciones entre seres humanos y seres no humanos. Esta renovación se vuelve aún más necesaria cuando es verdad que parece haberse agotado la eficacia movilizadora de los conceptos eurocéntricos que definían esas utopías en la modernidad, ya sea el concepto de socialismo o de comunismo, ya sea incluso el de democracia. En consecuencia, la idea africana de *ubuntu* o las ideas andinas de Pachamama y *sumak kawsay*, que en el pasado se introdujeron en el mundo a través de las voces de grupos sociales oprimidos de África o América Latina, se pueden volver potencialmente relevantes para las luchas contra la opresión y la dominación del mundo en general. Lejos de tratarse de una idiosincrasia o de una excentricidad, esas ideas integran efectivamente una polifonía «pluriversal», una concepción «polilectal», más que «idiolectal», de imaginación cultural y política. Es por ello que las vicisitudes que dichas ideas sufren en sus contextos de origen no les roban legitimidad epistemológica o política. Bien al contrario, estas se pueden convertir en una fuente de inspiración para otras luchas en otros tiempos y en otros contextos.

En la actualidad ya es perfectamente evidente que muchas de las innovaciones interculturales y plurinacionales mencionadas antes, como las que se integraron en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, no se están poniendo en práctica, y más bien se están subvirtiendo y están perdiendo su carácter mediante las prácticas políticas dominantes; de hecho, en los últimos años las políticas gubernamentales y las legislaciones nacionales han contradicho, con frecuencia de manera explícita, lo que está plasmado en las Constituciones de los dos países, proceso que los constitucionalistas y los sociólogos políticos han definido como «desconstitucionalización». Por más radical que pueda ser dicho proceso, no logrará borrar la introducción de las nuevas narrativas de dignidad y justicia que aquellas ideas suscitaron en las luchas contra la opresión en todo el mundo. Una prueba de ello es la forma en la que los jóvenes ecologistas de todo el mundo incluyen las ideas andinas de Pachamama y *sumak kawsay* en sus repertorios de lucha. No necesitan pedir permiso a los pueblos indígenas ni ser especialistas en culturas andinas. Tan solo tienen que estar de acuerdo e identificarse con la orientación política y filosófica general de esas ideas para integrarlas en las ecologías de saberes a las que recurren, a fin de dar un sentido más profundo a sus luchas y, de este modo, forta-

lecerlas. Como indicaré más adelante, apenas tienen que saber ser traductores interculturales.

Grados de separación: construir nuevos hogares para pensar y actuar

Las epistemologías del Sur plantean problemas, cuestiones y desafíos epistemológicos, conceptuales y analíticos. De hecho, formulan nuevas preguntas y buscan nuevas respuestas, nuevos problemas para nuevas soluciones. Requieren mucha crítica e innovación metodológicas. Sin embargo, algunos de esos problemas se formulan necesariamente en términos puestos a disposición en gran medida por las epistemologías dominantes del Norte. Por ese motivo, algunos de esos problemas son más previsibles que otros. A continuación, identifico las varias capas de problemas, partiendo de los más previsibles a los menos previsibles. Representan los grados sucesivos de separación entre las epistemologías del Sur y las epistemologías del Norte. La primera capa tiene que ver con los problemas que confrontan directamente las epistemologías del Sur con las epistemologías del Norte. Son los cimientos sobre los que se deben analizar las cuestiones teóricas y metodológicas abordadas por las epistemologías del Sur. Entre ellos, refiero los siguientes:

1. *El problema del relativismo.* Teniendo en cuenta que las ecologías de saberes consisten en la copresencia de diferentes tipos de conocimientos, ¿cómo deberemos establecer su validez relativa?
2. *El problema de la objetividad.* Cómo distinguir la objetividad de la neutralidad, una distinción esencial para las epistemologías del Sur.
3. *El problema del papel de la ciencia en la ecología de saberes.* A pesar de que la ciencia moderna no sea el único tipo válido de conocimiento, está reconocida como uno de los más importantes. ¿Cómo se deberá articular el conocimiento científico con el conocimiento no científico en el marco de las ecologías de saberes?
4. *El problema de la autoría.* La mayoría de los conocimientos que surgen de las luchas sociales son colectivos o funcionan como tal. En lugar de tener autores, son autores. Sin embargo, de esas luchas surgen frecuentemente superautores. ¿Cómo se entiende esto?

5. *El problema de la oralidad y la escritura.* Teniendo en cuenta que la mayoría de los conocimientos presentes en las ecologías de saberes circulan oralmente y algunos no disponen de ninguna versión escrita, ¿cómo se pueden validar los conocimientos existentes en un flujo evanescente, o incluso imperceptible?

6. *El problema de la lucha.* Teniendo en cuenta que el conocimiento privilegiado por las epistemologías del Sur es conocimiento nacido o usado en la lucha, ¿qué es una lucha y cuál es su potencial o contenido epistemológico específico?

7. *El problema de la experiencia.* ¿Dónde se sitúa el territorio en el que se planifican las relaciones prácticas de la lucha, se calculan las oportunidades, se valoran los riesgos y se sopesan los pros y los contras?

8. *El problema de la corporalidad del saber.* Las epistemologías del Sur tratan de conocimientos materializados en cuerpos concretos, que pueden ser colectivos o individuales. El cuerpo, como entidad viva, es el cuerpo que sufre opresión y resiste a ella, que se entristece con la derrota y con la muerte, y se regocija con la victoria y con la vida. ¿Puede una epistemología explicar esa presencia poderosa de cuerpos individuales y colectivos?

9. *El problema del sufrimiento injusto.* Vivimos en un tiempo de guerra, un tiempo de guerras declaradas y no declaradas, regulares e irregulares, internas e imperialistas. La mayoría de las víctimas de violencia no está activamente implicada en los conflictos, por lo que es inocente. Son muchas las superposiciones de factores que causan ese sufrimiento generalizado, y que vuelven menos clara la dicotomía entre opresores y oprimidos y los juicios éticos y políticos del sufrimiento. Una de las formas posibles de abordar el problema del sufrimiento es empezar por las consecuencias en lugar de empezar por las causas.

10. *El problema del calentamiento de la razón, o el corazonar.* Inspirándome en Ernst Bloch, en mi trabajo anterior propuse la distinción entre razón caliente y razón fría. La razón caliente es la razón que vive bien con las emociones, afectos y sentimientos sin perder su razonabilidad. En un contexto de lucha, especialmente de luchas que acarrean riesgos personales, la razón tiene que calentarse de una manera muy específica. ¿Cómo hacerlo?

11. *El problema de cómo relacionar sentido y copresencia.* La centralidad de las luchas contra la opresión en las epistemologías del Sur exige que se aborde la cuestión de la posible inmediatez de

la copresencia, de la copresencia que antecede al sentido que se le puede atribuir. En la lucha, especialmente en las que acarrean mayores riesgos, la copresencia es una cosa en sí que, de algún modo, se impone al sentido o el significado que después se le atribuye. ¿Puede el reconocimiento preceder a la cognición? ¿Podemos explicar las formas no mediadas de copresencia como las que ocurren en la lucha?

La segunda capa de problemas tiene que ver con las reconstrucciones teóricas, metodológicas y conceptuales exigidas por las epistemologías del Sur.

12. *¿Cómo descolonizar el conocimiento, así como las metodologías a través de las cuales se produce?* Al ser el colonialismo una cocreación, descolonizar implica la descolonización tanto del conocimiento (del) colonizado como del conocimiento (del) colonizador.

13. *¿Cómo crear metodologías de acuerdo con las epistemologías del Sur, es decir, metodologías no extractivitas?* Las ciencias sociales modernas abisales se basan en metodologías que extraen información de objetos de investigación de modo muy parecido al modo con el que las industrias mineras extraen minerales y petróleo de la naturaleza. En cambio, las epistemologías del Sur, al tener como base el saber con y no el saber sobre, es decir, al basarse en la cocreación de conocimiento entre sujetos cognitivos, deben proporcionar algunas directrices sobre qué metodologías podrán llevar a cabo con éxito esas tareas.

14. *¿Cuáles son los contextos de las combinaciones de saberes científicos y artesanales en las ecologías de saberes?* Diferentes conocimientos tienen diferentes relaciones con las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Su integración en las ecologías de saberes plantea cuestiones dispares.

15. *¿Cuáles son las implicaciones de ser un investigador posabisal?* La posicionalidad de diferentes sujetos de conocimiento (internos y externos) es crucial para entenderse cuánto desaprendizaje y despensamiento exige la construcción de mingas epistémicas (véase el capítulo 7). Como los procesos cognitivos están incorporados en contextos de lucha y resistencia, también se deben considerar los riesgos subyacentes, así como las heridas existentes y los procesos de curación.

16. *¿Qué es una experiencia profunda de los sentidos?* Tomarse en serio la idea de que el conocimiento está corporeizado, encarnado en un cuerpo, implica reconocer que conocer es una actividad corpórea que moviliza potencialmente los cinco sentidos. Para las epistemologías del Norte, valorar los sentidos como fuentes de conocimiento está fuera de discusión. Solo la mente conoce, solo la razón es transparente con relación a lo que se conoce y, por tanto, solo la razón merece credibilidad. Las epistemologías del Sur están en las antípodas de esa posición, lo que plantea cuestiones que por ahora casi no se han identificado.

17. *¿Cómo desmonumentalizar el conocimiento escrito y promover la autoría?* El conocimiento escrito, en general, y el conocimiento científico, en particular, son conocimientos monumentales. Debido a ello, son fatalmente inadecuados para dialogar o conversar con otros conocimientos, un objetivo que subyace al concepto de epistemologías del Sur como tal. De ahí la tarea metodológica de la desmonumentalización.

18. *El problema del archivo.* ¿Cómo se pueden recuperar las experiencias y las memorias de modos de actuar y de realidades del pasado que estuvieron sujetas a la exclusión abisal llevada a cabo por el pensamiento abisal occidentalocéntrico? A través de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias, las epistemologías del Sur abren el archivo del presente. ¿Pero qué ocurre con el archivo del pasado, sin el cual no será posible ningún archivo del futuro?

La tercera capa de problemas tiene que ver con las pedagogías posabisales que las epistemologías del Sur preconizan y que constituyen las formas a través de las cuales estas epistemologías se convierten en un nuevo sentido común para nuevos públicos subalternos y contrahegemónicos más amplios, empeñados en prácticas transformadoras progresistas.

19. *El problema de la traducción intercultural.* ¿Cómo articular y mantener un diálogo entre diferentes saberes que, en algunas situaciones, se basan en culturas diferentes?

20. *El problema de la educación popular.* ¿Cómo desarrollar, hacer proliferar y sostener contextos que conduzcan al autoaprendizaje colaborativo a través del cual se practiquen las ecologías de saberes conforme prácticas transformadoras comúnmente acordadas?

21. *El problema de la descolonización de la universidad.* ¿Cómo refundar la universidad sobre la base de la primacía del principio de la justicia cognitiva?

22. *¿Cómo relacionar la educación popular y la universidad a través de la ecología de saberes y de la artesanía de las prácticas?* ¿Cómo reconocer conocimientos que nacieron o están presentes en luchas sociales mientras duran estas luchas y tras su fin, independientemente de los respectivos resultados?

Los problemas pertenecientes a la primera capa se tratarán en el capítulo 2 (1-3), en el capítulo 3 (4 y 5), en el capítulo 4 (6 y 7) y en el capítulo 5 (8-11). La segunda capa de problemas se discutirá en el capítulo 6 (12), en el capítulo 7 (13-15), en el capítulo 8 (16) y en el capítulo 9 (17 y 18). La tercera capa de problemas se analizará en el capítulo 10 (19), el capítulo 11 (20) y el capítulo 12 (21 y 22).

Parte I

EPISTEMOLOGÍAS POSABISALES

Capítulo 1

RECORRIDOS PARA LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Los instrumentos principales de las epistemologías del Sur son los siguientes: la línea abisal y los varios tipos de exclusión social que crea; la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias; la ecología de saberes y la traducción intercultural; y la artesanía de las prácticas.

Exclusiones abisales y no abisales

He defendido que la ciencia moderna, en especial las ciencias sociales modernas, incluyendo las teorías críticas, nunca han reconocido la existencia de la línea abisal (Santos, 2014a: 118-134; 2017a: 159-178). Las ciencias sociales modernas han concebido la humanidad como un todo homogéneo que habita en este lado de la línea y, por tanto, que está totalmente sujeta a la tensión entre regulación y emancipación. Es evidente que la ciencia moderna reconoció la existencia del colonialismo histórico, basado en la ocupación territorial extranjera, pero no reconoció el colonialismo como forma de sociabilidad que forma parte de la dominación capitalista y patriarcal y que, por ello, no terminó cuando el colonialismo histórico llegó a su fin. La teoría crítica moderna (expresión de la máxima conciencia posible de la modernidad occidental) concibió la humanidad como un dato y no como algo a lo que se aspira. Creía que toda la humanidad podría emanciparse a través de los mismos mecanismos y según los mismos principios, reivindicando derechos junto a instituciones creíbles basadas en la idea de igualdad formal ante la ley. En el centro de esa imaginación modernista se halla la

idea de humanidad como totalidad construida sobre la base de un proyecto común: derechos humanos universales. Esa imaginación humanista, heredera del humanismo renacentista, fue incapaz de entender que el capitalismo, una vez combinado con el colonialismo, sería intrínsecamente incapaz de abdicar del concepto de lo subhumano como parte de la humanidad, es decir, de la idea de que existen algunos grupos sociales cuya existencia social no se puede regir por la tensión entre regulación y emancipación, simplemente porque no son completamente humanos. En la modernidad occidental no hay humanidad sin subhumanidades. En la raíz de la diferencia epistemológica hay una diferencia ontológica.

Tanto en este campo como en otros, Frantz Fanon está inevitablemente presente. Contribuyó con las denuncias más elocuentes de la línea abisal entre la metropolitanidad y la colonialidad y del tipo de exclusiones que esta provoca. Asimismo, es quien mejor formula la dimensión ontológica de la línea abisal, la zona de no ser que esta crea, la «cosa» en la que se transforma el colonizado, que «se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera» (1968: 37). Inspirándose en Fanon, Maldonado-Torres propone el concepto de colonialidad del ser como paralelo a los conceptos de colonialidad del poder y colonialidad del conocimiento. Según él, «las relaciones coloniales de poder dejaron marcas profundas no solo en las áreas de la autoridad, la sexualidad y la economía, sino también en el entendimiento general del ser» (2007: 242). «La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser [...]. La colonialidad del ser se vuelve concreta en forma de sujetos liminares, que definen, por así decirlo, el límite del ser, es decir, aquel punto en el que el ser destruye el sentido y la prueba hasta el punto de la deshumanización. La colonialidad del ser produce la diferencia colonial ontológica, y presenta una serie de características existenciales fundamentales y de realidades simbólicas» (2007: 257).

La línea abisal es la idea fundamental que subyace a las epistemologías del Sur. Marca la división radical entre formas de sociabilidad metropolitana y formas de sociabilidad colonial que ha caracterizado el mundo occidental moderno desde el siglo XV. Esta división crea dos mundos de dominación, el metropolitano y el colonial, dos mundos que, aunque sean gemelos, se presentan como inconmensurables. El mundo metropolitano es el mundo de la equivalencia y la reciprocidad entre «nosotros», aquellos que son como «noso-

tros», completamente humanos. Existen desigualdades sociales y de poder entre «nosotros» que son susceptibles de crear tensiones y exclusiones; sin embargo, en ningún caso pueden poner en duda «nuestra» equivalencia y la reciprocidad básicas. Es por ello que, dichas exclusiones son no abisales. Se generan debido a la tensión entre la regulación social y la emancipación social, así como a los mecanismos creados por la modernidad occidental para gestionarlas, como el Estado liberal, el Estado de derecho, los derechos humanos y la democracia. La lucha por la emancipación social siempre es una lucha contra exclusiones sociales generadas por la forma actual de regulación social con el objetivo de sustituirla por una forma de regulación social nueva y menos excluyente.

Del mismo modo, el mundo colonial, el mundo de la sociabilidad colonial, es el mundo del «ellos», aquellos a quienes les resulta inimaginable la existencia de cualquier equivalencia o reciprocidad, puesto que no son totalmente humanos. Paradójicamente, la exclusión es al mismo tiempo abisal e inexistente, ya que es inimaginable que puedan acabar por incluirse. Se hallan en el otro lado de la línea abisal. Las relaciones entre «nosotros» y «ellos» no se pueden gestionar a través de la tensión entre regulación social y emancipación social, como sucede en este lado de la línea, en el mundo metropolitano, ni a través de los mecanismos relacionados con él. Se pueden evocar esos mecanismos, por ejemplo, el Estado liberal, el Estado de derecho, lo derechos humanos y la democracia, pero solo como una forma de conseguir algo. En el otro lado de la línea, las exclusiones son abisales y su gestión se da a través de la dinámica de apropiación y violencia; la apropiación de las vidas y de los recursos es casi siempre violenta, y la violencia tiene en el punto de mira, directa o indirectamente, la apropiación. Los mecanismos implicados han evolucionado con el paso del tiempo, pero se mantienen estructuralmente similares a los del colonialismo histórico, principalmente, los mecanismos que implican regulación violenta sin la contrapartida de la emancipación. Estos son el Estado colonial y neocolonial, el *apartheid*, el trabajo forzado y el trabajo esclavo, la eliminación extrajudicial, la tortura, la guerra permanente, la acumulación primitiva de capital, los campos de internamiento para refugiados, la dronificación del conflicto militar, la vigilancia de las masas, el racismo, la violencia doméstica y el feminicidio. La lucha contra la apropiación y la violencia es la lucha por la completa liberación de la regulación social colonial.

A diferencia de la lucha por la emancipación social en el lado metropolitano de la línea abisal, la lucha por la liberación no aspira a una forma mejor y más inclusiva de regulación colonial. Aspira a su eliminación. La prioridad epistemológica dada por las epistemologías del Sur a las exclusiones abisales y a las luchas contra ellas se debe al hecho de que el epistemicidio causado por las ciencias modernas eurocéntricas ha sido muchísimo más devastador en el otro lado de la línea abisal, con la conversión de la apropiación y la violencia coloniales en la forma colonial de regulación social.

Las teorías críticas modernas reconocieron los diferentes grados de exclusión, pero se negaron a considerar cualitativamente diferentes tipos de exclusión, demostrando no tener ninguna conciencia de la línea abisal. Esto no significa que las exclusiones no abisales y las luchas contra ellas no sean igualmente importantes. Es evidente que lo son, ni que sea porque la lucha global contra la dominación moderna no tendrá éxito si no tiene también como objeto las exclusiones no abisales. Si las epistemologías del Sur no conceden ningún privilegio epistemológico a las exclusiones no abisales solo es porque ya han sido objeto de mucha inversión cognitiva y también porque las luchas de los últimos quinientos años contra dichas exclusiones tuvieron mucha más visibilidad en términos políticos. Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, las exclusiones no abisales y las luchas contra ellas se vuelven de nuevo centrales al reconocerse la existencia de la línea abisal. La agenda política de los grupos que luchan contra la dominación capitalista, colonial y patriarcal debe, por tanto, aceptar como principio orientador la idea de que las exclusiones abisales y no abisales funcionan en articulación y que la lucha por la liberación solo será exitosa si las variadas luchas contra los variados tipos de exclusiones se articulan como es debido.

Para esclarecer lo que acabo de afirmar, propongo una incursión en la experiencia concreta de exclusión abisal y no abisal. Tras el fin del colonialismo histórico, la línea abisal se mantiene en forma de colonialismo de poder, de conocimiento, de ser, y sigue separando la sociabilidad metropolitana de la sociabilidad colonial[1]. Esos

1. A pesar del hecho de que hoy todavía existen algunas colonias. Aníbal Quijano acuñó el término «colonialidad» para denominar formas de colonialismo que sobrevivieron al fin del colonialismo histórico. Aunque a veces se haya usado ese término, prefiero el término «colonialismo», puesto que no hay motivo para reducir el

dos mundos, a pesar de ser radicalmente diferentes, coexisten en nuestras sociedades «poscoloniales», tanto en el Norte global geográfico como en el Sur global geográfico. Algunos grupos sociales experimentan la línea abisal al cruzar los dos mundos en su vida cotidiana. A continuación, presento tres ejemplos hipotéticos, pero demasiado reales para ser solo productos de la imaginación sociológica.

Primer ejemplo: En una sociedad predominantemente blanca y con prejuicios raciales, un joven negro que estudia en una escuela de educación secundaria vive en el mundo de la sociabilidad metropolitana. Se puede considerar excluido, tanto porque los compañeros a veces lo evitan como porque el plan de estudios contiene asignaturas que son insultantes para la cultura o la historia de los pueblos afrodescendientes. Sin embargo, estas exclusiones no son abisales, puesto que él forma parte de la misma comunidad estudiantil y, por lo menos en teoría, tiene a su disposición mecanismos para argumentar en contra de dichas discriminaciones. En cambio, cuando a este joven, al volver a casa, lo intercepta la policía de manera visible solo por ser negro (*ethic profiling*) y recibe una violenta paliza, en ese momento el joven está cruzando la línea abisal y pasando del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial. A partir de ahí, la exclusión es abisal y cualquier evocación de derechos no es más que una cruel fachada.

Segundo ejemplo: En una sociedad de mayoría cristiana y con fuertes prejuicios islamofóbicos, un obrero inmigrante documentado y con contrato de trabajo habita el mundo de la sociabilidad metropolitana. Se puede sentir excluido porque el compañero de su lado, no inmigrante, recibe un salario superior a pesar de desempeñar las mismas funciones. Como en el caso anterior y por razones parecidas, esta discriminación configura una exclusión no abisal. Sin embargo, cuando sufre una agresión física o psicológica en la calle solo por ser musulmán y se le considera amigo de terroristas, en ese momento el obrero está cruzando la línea abisal y transitando del

colonialismo a un tipo específico de colonialismo, es decir, al colonialismo histórico basado en la ocupación territorial llevada a cabo por poderes extranjeros (véase capítulo 6). Pese a que el colonialismo ha cambiado dramáticamente desde los siglos XVI o XVII, seguimos llamando capitalismo a un modo de dominación basado en la explotación de la fuerza de trabajo y de la naturaleza.

mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial. A partir de ahí la exclusión es racial porque incide en lo que él es, y no en lo que él hace o dice.

Tercer ejemplo: En una sociedad con fuertes prejuicios sexistas, una mujer empleada en la economía formal habita el mundo de la sociabilidad metropolitana. Es víctima de una exclusión no abisal puesto que, en contravención de la legislación laboral, los trabajadores de sexo masculino ganan un salario superior para realizar el mismo trabajo. En cambio, cuando ella, de camino a casa, es víctima de una violación en grupo o amenazada de muerte solo por ser mujer (feminicidio), en ese momento está cruzando la línea abisal y transitando del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial.

La diferencia crucial entre exclusión abisal y no abisal radica en el hecho de que la primera se basa en la idea de que la víctima, o el blanco, sufre una *capitis diminutio* ontológica por no ser totalmente humana, por ser un tipo de ser humano fatalmente degradado. Es por ello que se considera inaceptable, o incluso inimaginable, que la misma víctima o blanco pueda ser tratada como un ser humano como «nosotros». En consecuencia, la resistencia contra la exclusión abisal engloba una dimensión ontológica. Necesariamente, es una forma de reexistencia. Mientras sigan vigentes las tres formas de dominación moderna (capitalismo, colonialismo y patriarcado) y funcionen en tándem, grandes grupos sociales vivirán de forma sistemática, aunque de maneras diversas de acuerdo con las diferentes sociedades y contextos, este fatal acto de cruzar la línea abisal. La dominación moderna es un modo global de articulación de las exclusiones abisales y no abisales, una articulación que, por un lado, es desigual, puesto que varía de acuerdo con las sociedades y los contextos, y, por el otro, se combina a escala global. Tras el colonialismo histórico, el carácter impreciso de la línea abisal y la consecuente dificultad en reconocer los tipos de exclusión se deben al hecho de que la ideología de la metropolitanidad, así como todo el aparato jurídico y político que la acompaña, amenaza el mundo de la sociabilidad colonial como el fantasma de un paraíso prometido, pero aún no perdido. El fin del colonialismo creó la ilusión de que la independencia política de las excolonias europeas implicaba una fuerte autodeterminación. A partir de entonces, todas las exclusiones pasaron a considerarse no abisales; en consecuencia, las únicas luchas que se consideraba que tenían legitimidad eran

las que tenían como objetivo eliminar o reducir las exclusiones no abisales. Esta poderosa ilusión contribuyó a legitimar luchas que, a pesar de atenuar las exclusiones no abisales, agravaron las exclusiones no abisales. Durante todo el siglo XX, las luchas de los trabajadores europeos lograron importantes victorias, que implicaron un compromiso entre democracia y capitalismo, conocido como el Estado del bienestar europeo y la socialdemocracia; con todo, esas victorias se obtuvieron, por lo menos en parte, a través de la intensificación de la apropiación violenta de recursos humanos y recursos naturales en las colonias y neocolonias, es decir, a costa del agravamiento de las exclusiones abisales[2].

El hecho de que los grupos sociales que son víctimas de exclusión abisal tengan la tentación de recurrir, en sus luchas, a los medios y mecanismos propios de las luchas contra la exclusión no abisal es una consecuencia de la invisibilidad y la confusión sobre diferentes tipos de exclusión. El actual modelo de «ayuda al desarrollo» es un buen ejemplo de cómo una exclusión abisal se puede disfrazar (y agravar) al tratarse como si fuera no abisal. La persistencia de la línea abisal invisible y la dificultad en distinguir exclusiones abisales y no abisales vuelven aún más difíciles las luchas contra la dominación. Sin embargo, desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, la liberación tiene como premisa

2. Los críticos del colonialismo europeo alertaron desde muy pronto sobre este hecho. Fanon era especialmente consciente de ello y lo demuestra al citar a Marcel Pejú (1960): «Distinguir radicalmente la edificación del socialismo, en Europa, de las 'relaciones con el Tercer Mundo' (como si no tuviéramos con este sino relaciones de exterioridad) es, conscientemente o no, favorecer la herencia colonial por encima de la liberación de los países subdesarrollados, querer construir un socialismo de lujo sobre los frutos de la rapiña imperial —como, dentro de una pandilla, se repartiría más o menos equitativamente el botín, sin dejar de distribuir algo a los pobres en forma de buenas obras, olvidando que es a ellos a quienes se les ha robado—» (Fanon, 1968: 103). Unos años antes en 1958, Fanon ya había denunciado la ambivalencia de la clase trabajadora metropolitana y de sus líderes ante el anticolonialismo, la lucha nacionalista: «En el curso de las diferentes guerras de liberación nacional que se han sucedido durante estos últimos veinte años, no fue raro comprobar cierto matiz hostil, incluso vengativo, del obrero colonialista frente al obrero colonizado. Es que el retroceso del imperialismo y la reconversión de las estructuras subdesarrolladas específicas del Estado colonial se acompañan inmediatamente de crisis económicas que los obreros de los países capitalistas son los primeros en sufrir» (Fanon 1967b:144-145). En 1965, Kwame Nkrumah presenta el análisis más lúcido del modo en el que el compromiso entre el capital y el trabajo en el mundo desarrollado se pudo llevar a cabo gracias a la despiadada explotación de las colonias.

la construcción de alianzas entre grupos abisalmente excluidos y grupos no abisalmente excluidos, articulando así luchas contra exclusiones abisales y luchas contra exclusiones no abisales. Sin esa articulación, las exclusiones no abisales, al ser vistas desde el otro lado de la línea abisal (desde el lado colonial), adoptan la apariencia creíble de formas privilegiadas de inclusión social. Del mismo modo, las exclusiones abisales, cuando son vistas desde este lado de la línea abisal (desde el lado metropolitano), se consideran una fatalidad, o un mal autoinfligido, o el orden natural de las cosas. Por esta razón, los grupos sociales excluidos abisalmente se han visto frecuentemente forzados a usar en sus luchas dispositivos solo adecuados para luchar contra exclusiones no abisales. Así pues, no sorprende que haya habido una gran frustración.

Las alianzas y las articulaciones son una tarea histórica de gran exigencia, no solo porque diferentes luchas movilizan diferentes grupos sociales y requieren diferentes medios de lucha, sino también porque la separación entre luchas contra exclusiones abisales y luchas contra exclusiones no abisales se superpone a la separación entre luchas consideradas principalmente contrarias al capitalismo, o contra el colonialismo, o contra el patriarcado. Dicha separación provoca tipos contradictorios de jerarquías entre luchas y entre las subjetividades colectivas que las emprenden. Así pues, una lucha concebida como una lucha contra el capitalismo se puede considerar exitosa en la medida en que debilita una lucha que se concibe a sí misma como una lucha contra el colonialismo o contra el patriarcado. También es posible lo contrario. Es evidente que existen diferencias entre los tipos de luchas, pero esas diferencias deberían movilizarse para potenciar el efecto acumulativo de las luchas y no para justificar boicots recíprocos. Por desgracia, el boicot recíproco es lo que ha ocurrido con más frecuencia.

Las dificultades en establecer alianzas no se pueden atribuir solo a la miopía de los líderes sociales o a las diferentes historias y contextos de lucha. Entre las exclusiones abisales y no abisales hay una diferencia estructural que repercute en las luchas contra ellas. A diferencia de las luchas contra las exclusiones no abisales (que luchan por la transformación de los términos de la lógica regulación/emancipación), las luchas contra las exclusiones abisales implican una interrupción radical de la lógica de la apropiación/violencia. Esta interrupción implica una ruptura, una discontinuidad. La necesidad de la violencia descolonizadora en Fanon se debe interpretar

como una expresión de interrupción sin la cual la línea abisal, aunque se desplace, sigue dividiendo las sociedades en dos mundos de sociabilidad, el mundo de la metropolitanidad y el mundo de la colonialidad. La interrupción puede estar presente tanto en la violencia física o la lucha armada como en el boicot y la no cooperación (este punto se desarrolla más adelante). El reconocimiento de la línea abisal obliga a tener presente que las alianzas entre las luchas contra los diferentes tipos de exclusión no se pueden construir como si todas las exclusiones fueran del mismo tipo. El pensamiento crítico eurocéntrico se construyó sobre un espejismo, el de que todas las exclusiones eran no abisales. Por más vehementes que sean las proclamaciones contra la teoría política liberal, pensar que las luchas contra la dominación se pueden conducir como si todas las exclusiones fueran no abisales es un prejuicio liberal.

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias

Estos dos instrumentos se basan en la distinción entre exclusiones abisales y no abisales y también en los diferentes modos en que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se articulan para generar aglomeraciones específicas de dominación. La sociología de las ausencias es la cartografía de la línea abisal[3]. Identifica las formas y los medios a través de los cuales la línea abisal produce la no existencia, la invisibilidad racial y la irrelevancia. El colonialismo histórico fue la mesa de dibujo principal desde donde se trazó la línea abisal, donde las exclusiones no abisales (las que se dan en el lado metropolitano de la línea) se volvieron invisibles, mientras que se escondieron las exclusiones abisales (las que se dan en el lado colonial de la línea). Hoy en día, la sociología de las ausencias es la investigación sobre los modos en los que el colonialismo, en forma de colonialismo de poder, de conocimiento y de ser, funciona en conjunto con el capitalismo y el patriarcado a fin de producir exclusiones abisales. En otras palabras, para volver a ciertos grupos de personas y formas de vida social no existentes, invisibles, radicalmente inferiores o radicalmente peligrosos; en suma, descartables o amenazadores. Esa búsqueda se concentra

3. En Santos (2009a: 98-158) explico el uso metafórico del término «sociología» en este contexto.

en las cinco monoculturas que han caracterizado el conocimiento eurocéntrico moderno: la monocultura del conocimiento válido, la monocultura del tiempo lineal, la monocultura de la clasificación social, la monocultura de la superioridad de lo universal y lo global, y la monocultura de la productividad (Santos 2009a: 103-110; 2014a: 172-175). Estas monoculturas han sido responsables de la producción masiva de ausencias en las sociedades modernas, la ausencia (invisibilidad, irrelevancia) de grupos sociales y de modos de vida social respectivamente etiquetados de ignorantes, primitivos, inferiores, locales o improductivos. Esas etiquetas se han atribuido con diferentes grados de intensidad. El grado de intensidad máximo ha generado exclusiones abisales y, a continuación, ausencias.

La investigación realizada por la sociología de las ausencias no puede tener éxito a menos que el sociólogo de las ausencias se vuelva un sociólogo ausente —y ausente en un doble sentido—. Por un lado, desde el punto de vista sociológico académico, lo que no existe (porque está ausente) solo se puede rescatar como realidad pasada o como artefacto de la imaginación utópica o distópica —nunca como una realidad social efectivamente existente—. Por otro lado, la investigación debe realizarse al margen de la disciplina de la sociología. En otras palabras, debe realizarse a fin de contradecir el entrenamiento o la formación, las teorías y las metodologías que conforman la disciplina de la sociología académica, independientemente de si esta es convencional o crítica. La sociología de las ausencias es una sociología transgresora en una acepción muy radical.

Se deben considerar tres momentos clave en su aplicación. El primero es una crítica sistemática, profunda y rigurosa del conocimiento científico social producido con el objetivo de establecer la hegemonía de las cinco monoculturas referidas en todo el periodo moderno y en especial desde finales del siglo XIX. Dicha crítica es importante debido a que, al revelar el pluralismo interno de la ciencia social moderna, contribuye a desmonumentalizar las monoculturas eurocéntricas. Además, pone en duda las concepciones simplistas y reduccionistas de la modernidad occidental que proliferan en la mayoría de los enfoques académicos descoloniales (véase capítulo 6), lo que, en mi opinión, corrobora paradójicamente la superioridad de las epistemologías del Norte. Sin embargo, para no ser rehén de las epistemologías del Norte, la sociología de las ausencias tiene que ir más allá del pensamiento crítico eurocéntrico. Es por ello que el segundo

momento consiste en reconocer y dialogar con otros saberes que ofrecen interpretaciones de la vida social y la transformación social alternativas a las monoculturas occidentalocéntricas del conocimiento válido, del tiempo lineal, de la clasificación social, de la superioridad de lo universal y lo global, y de la productividad. En vez de una crítica interna a la modernidad occidental, hacen una crítica externa. La producción de ausencias se vuelve mucho más evidente cuando los cimientos epistemológicos de las monoculturas se contextualizan y se provincializan más allá de los límites de la crítica interna. El tercer momento es el del contexto pragmático en el que los otros dos momentos se desarrollan. La sociología de las ausencias no es un emprendimiento intelectual motivado por la curiosidad cognitiva y sí, principalmente, un recurso para las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, que se debe aplicar teniendo en cuenta luchas específicas. El contexto de la lucha —los objetivos y los grupos sociales específicos en cuestión— proporciona dimensiones no cognitivas que condicionan los modos en que los grupos sociales y los conocimientos ausentes se vuelven presentes. En los capítulos 6, 7, 8 y 9, en los que se abordan las orientaciones metodológicas, discutiré la autonomía relativa de la investigación llevada a cabo por la sociología de las ausencias.

Consideradas desde el punto de vista de las epistemologías del Norte, tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias (véase más adelante) parecen implicar un suicidio sacrificial en la medida en que las indagaciones que implican se realizan obligatoriamente a contracorriente de la formación, las teorías y las metodologías instituidas por la ciencia social académica. Para entender mejor la naturaleza de un suicidio como este podemos compararlo con la autorreflexividad propuesta por Pierre Bourdieu. Bourdieu es, sin lugar a dudas, el sociólogo del siglo XX que se manifestó con más ímpetu contra el cientificismo ingenuo de los científicos sociales. Defendió que la sociología y la historia del conocimiento sociológico eran instrumentos clave para entender tanto la sociedad como los límites del conocimiento científico sobre la misma. Por un lado, el conocimiento científico social inventó mucho de lo que describió como existente; dicha invención integró la realidad social al incorporarse en los comportamientos de la gente y en el modo en el que perciben la vida social. Por otro lado, la ciencia social vigente crea una falsa transparencia que

impide la investigación adicional e innovadora. La ciencia vigente siempre es un obstáculo para la ciencia emergente. A ello se debe que Bourdieu concluyera que «se debe practicar una ciencia —y, en especial, la sociología— tanto *al margen de* nuestra formación científica como *en concordancia con* nuestra formación científica»[4] (Bourdieu, 1990: 178).

Bourdieu ilustra de forma brillante las posibilidades, pero también, en oposición a su propio pensamiento, las limitaciones del tipo de sociología de las ausencias que se puede realizar en el contexto de las epistemologías del Norte. Para empezar, parte del principio de que las limitaciones del conocimiento previo sobre la sociedad pueden superarse a través de un nuevo y mejor conocimiento científico. Esto explica la razón por la que, en la opinión del autor, solo logran ser verdaderamente innovadores quienes dominan la ciencia establecida. En Bourdieu no hay espacio para las limitaciones epistemológicas del conocimiento científico moderno, las limitaciones que, al ser intrínsecas a las epistemologías del Norte, no son superables a través de nuevas investigaciones basadas en el mismo tipo de conocimiento. Según Bourdieu, un exigente ejercicio de autorreflexividad no puede dejar de reforzar la creencia en la monocultura del conocimiento válido propuesta por las epistemologías del Norte. No hay espacio para que se consideren otros saberes capaces de corregir o superar los fallos o los fracasos del conocimiento científico anterior o de lidiar con otros conjuntos de cuestiones. Por este motivo, en vez de convertirse en un docto ignorante[5], el sociólogo autorreflexivo es un conocedor con una autoconfianza arrogante. Sabe que la indagación de los límites no es una indagación sin límites, pero cree que no vale la pena considerar lo que no es abordable por la ciencia moderna. Además, la autorreflexividad es un ejercicio intelectual autónomo que, para realizarse de manera eficaz, debe reforzar la distancia entre el científico y su objeto de investigación, incluyendo su conocimiento sociológico previo. En las antípodas de esta situación, quienes practican la sociología de las ausencias propuesta por las epistemologías del Sur, tanto si se trata de un sujeto individual como si es uno colectivo, además de lidiar con otros saberes, lo hacen en el ámbito de la lucha social y política, que es importante precisamente por no tratarse de una

4. Cursivas en el original.
5. Sobre el concepto de docta ignorancia, véase Santos (2017a: 137-155).

mera competición intelectual con uno mismo (la autorreflexividad) o con otros (la rivalidad académica entre escuelas de pensamiento).

Las precauciones epistemológicas referidas antes relacionadas con la sociología de las ausencias son, por las mismas razones, totalmente aplicables a la sociología de las emergencias. La sociología de las emergencias implica la valoración simbólica, analítica y política de formas de ser y de saberes que la sociología de las ausencias revela que están presentes en el otro lado de la línea abisal. Las exclusiones abisales y la resistencia y las luchas que originan son el objetivo primordial tanto de la sociología de las ausencias como de la sociología de las emergencias. Sin embargo, mientras que la sociología de las ausencias se dedica a la negatividad de esas exclusiones, puesto que subraya y denuncia la supresión de la realidad social generada por el tipo de conocimiento validado por las epistemologías del Norte, la sociología de las emergencias se dedica a la positividad de dichas exclusiones, y considera a las víctimas de exclusión en el proceso de rechazo de la condición de víctimas, que se vuelven personas resistentes que practican formas de ser y de conocer en su lucha contra la dominación. Hacer posible el paso de la victimización a la resistencia es, a fin de cuentas, la tarea política más importante de la sociología de las ausencias: desnaturalizar y deslegitimar mecanismos específicos de opresión. La sociología de las emergencias parte de este punto y se concentra en nuevas potencialidades y posibilidades para la transformación social anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal que surge en el amplio dominio de la experiencia social antes rechazada y ahora recuperada. Con la resistencia y la lucha surgen nuevas valoraciones de condiciones y experiencias concretas que resignifican subjetividades individuales y colectivas. Esas nuevas características, que surgen en forma de prácticas materiales o simbólicas, se afirman siempre de modo holístico, artesanal e híbrido, reconociendo así la presencia multidimensional de la exclusión y la opresión. La sociología de las emergencias las valora según premisas que amplían su potencial simbólico y material. De ahí su definición como emergencias, como realidades embrionarias, como movimientos incipientes, tendencias que apuntan a una lucha exitosa contra la dominación[6]. Constituyen aquello que Ernst Bloch denominó el

6. En términos hegelianos, se diría que esta negatividad es dialéctica, la negación de una negación, la identificación de realidades que se volvieron ausentes, invisi-

«todavía no» (véase Santos, 2014a: 182-183; 2017a: 230-232). Son los elementos básicos con los que se construye la política y la esperanza.

Mientras que la función de la sociología de las ausencias es producir un diagnóstico radical de las relaciones sociales capitalistas, coloniales y patriarcales, la sociología de las emergencias tiene el objetivo de convertir el paisaje de la supresión que surge a partir de ese diagnóstico en un amplio campo de experiencia social intensa, rica e innovadora. Aquí, las epistemologías del Sur se encuentran presentes por partida doble. Por un lado, prestan una atención epistemológica especial a las experiencias embrionarias, los «todavía no», e invitan a la inversión social, política y analítica a alimentarlas de la forma más capacitadora. Por otro lado, constituyen una defensa epistemológica contra los falsos aliados que muchas veces hacen que estas estrategias se vean obligadas a instalarse en campos que separan las diversas dimensiones de la dominación moderna existentes: los campos del anticapitalismo, el anticolonialismo y el antipatriarcado. Con el *glamour* proporcionado por las divisiones disciplinarias y temáticas de las ciencias sociales europeas, esa instalación y separación son, en términos históricos, el instrumento más violento e incapacitante que se ha usado para debilitar las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. La «oenegización» internacional de la supuesta solidaridad con las luchas es la versión más simple de este proceso de neutralización a través de la clasificación o el etiquetado (este asunto se trata con mayor profundidad más adelante)[7]. Es así que, por ejemplo, se lleva a las campesinas que luchan por su propia dignidad y la dignidad de sus familias, por las economías locales y las tierras comunitarias y contra los prejuicios patriarcales de sus culturas y religiones a asumir una identidad específica —la de feministas—, a pesar de ser al mismo tiempo campesinas, luchadoras

bles o completamente irrelevantes para que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se pudieran legitimar a través de la única forma válida de conocimiento como las únicas realidades válidas.

7. La «oenegización» es una forma de organización de la sociedad civil, nacional e internacional, basada en organizaciones no gubernamentales relacionadas con intervenciones temáticas específicas (mujeres, medio ambiente, cooperación internacional, derechos humanos y otras). Supuestamente, esas ONG no dependen del Estado, tanto si es el Estado que las acoge como si es el Estado en el que se crearon. Véase Roy (2014).

por la defensa de la tierra comunitaria y empresarias no capitalistas. Se trata, como es lógico, de mujeres, y la mayoría se considera feminista, pero, además, son protagonistas (o víctimas) de muchas otras agendas locales, nacionales y transnacionales —económicas, políticas, religiosas— que permanecen fuera del sistema de etiquetas identitarias y que, por esa razón, se dejan de lado o se invisibilizan. Del mismo modo, las comunidades negras de América Latina ven protegidos sus juegos y danzas seculares con el estatuto de patrimonio mundial intangible, mientras que sus comunidades siguen siendo dejadas de lado, asoladas por la violencia, atrapadas en la materialidad de la exclusión social, de la vida precaria, de la falta de acceso a la salud y la educación, y corren muchas veces el riesgo de ser expulsadas de sus tierras por carecer de documentos de propiedad «adecuados».

Distingo tres tipos de emergencias: *ruinas-semilla*, *apropiaciones contrahegemónicas* y *zonas liberadas*. Las *ruinas-semilla* son un presente ausente, simultáneamente memoria y alternativa de futuro. Representan todo lo que los grupos sociales reconocen como concepciones, filosofías y prácticas originales y auténticas que, pese a ser históricamente derrotadas por el capitalismo y el colonialismo modernos, siguen vivas no solo en la memoria, sino también en los intersticios de lo cotidiano alienado, y son una fuente de dignidad y de esperanza en un futuro poscapitalista y poscolonial. Como en todas las ruinas, hay un elemento de nostalgia por un pasado anterior al sufrimiento injusto y la destrucción causados por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado reconfigurado por ambos. Sin embargo, esa nostalgia se vive de modo antinostálgico, como una orientación hacia un futuro que huye del colapso de las alternativas eurocéntricas precisamente porque siempre se ha mantenido fuera de dichas alternativas. Puede consistir en la innovación de un mundo premoderno, pero el modo en el que se evoca es moderno, representa la aspiración a otra modernidad. Estamos ante ruinas que están vivas, no por recibir la «visita» de vivos, sino porque las viven los vivos en su práctica de resistencia y de lucha por un futuro alternativo. Es por ello que, simultáneamente, son ruinas y semillas. Representan la paradoja existencial de todos los grupos sociales que han sido víctimas de la cartografía del pensamiento abisal moderno al encontrarse «localizados» en el otro lado de la línea abisal, en el lado de la sociabilidad colonial. Para responder a la pregunta —*¿Podemos construir un terreno*

común amplio basado en el reconocimiento de la alteridad?— necesitamos conceptos no eurocéntricos como los mencionados en la Introducción, como, *ubuntu*, *sumak kawsay* y Pachamama. En los capítulos siguientes volveremos a este tema.

Tal y como las conciben las epistemologías del Sur, las ruinas-semilla están en las antípodas de la atracción nostálgica por las ruinas, que es propia de la modernidad occidental desde el siglo XVIII y que sigue presente en nuestros días. En 2006, Andreas Huyssen llama la atención sobre el hecho de que «en los últimos quince años [ha surgido] una extraña obsesión por ruinas en los países transatlánticos del Norte, que formaba parte de un discurso mucho más amplio sobre memoria y trauma, genocidio y guerra. Esta obsesión contemporánea por las ruinas oculta una nostalgia de una época anterior que aún no había perdido la capacidad de imaginar otros futuros. Lo que está en juego es una nostalgia de la modernidad a la que le cuesta asumirse tras haber reconocido las catástrofes del siglo XX y las heridas causadas por la colonización interior y exterior que permanecen» (2006: 7). Y más adelante especifica que dicha imaginación de las ruinas, al oponerse al optimismo del pensamiento ilustrado, «sigue consciente del lado negro de la modernidad, que Diderot escribió como las inevitables 'devastaciones del tiempo', visibles en las ruinas» (2006: 13)[8].

Mientras que para el mundo colonizador, la nostalgia de las ruinas es la memoria perturbadora de la «cara oscura de la modernidad», para el mundo colonizado es simultáneamente la memoria perturbadora de una destrucción y la señal prometedora de que la destrucción no ha sido total, y de que lo que se puede rescatar como energía de resistencia aquí y ahora es la vocación original y única de un futuro alternativo.

Las *apropiaciones contrahegemónicas* constituyen otro tipo de emergencia. Son conceptos, filosofías y prácticas desarrollados por los grupos sociales dominantes para reproducir la dominación moderna de la que los grupos sociales oprimidos se apropian, resignificándolos, refundándolos, subvirtiéndolos, transformándolos creativa y selectivamente a fin de convertirlos en instrumentos de lucha contra la dominación. Entre dichas apropiaciones cito, como ejemplo, el derecho, los derechos humanos, la democracia,

8. Sobre el tema de las ruinas, véanse, entre otros, Apel (2015), Dawdy (2010: 761-793), Hui (2016) y Zucker (1961: 119-130).

la Constitución. En mi investigación anterior sobre la sociología crítica del derecho analicé en detalle estas apropiaciones[9], y abordé específicamente dos preguntas: «¿Puede el derecho ser emancipatorio?» y «¿Existe un constitucionalismo transformador?»[10]. Volveré a este tema más adelante[11].

Las *zonas liberadas* son el tercer tipo de emergencia. Se trata de espacios que se organizan basándose en principios y reglas radicalmente opuestas a los que imperan en las sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales. Las zonas liberadas son comunidades consensuales basadas en la participación de todos sus miembros. Poseen una naturaleza performativa, prefigurativa y educativa. Se consideran utopías realistas o, mejor dicho, heterotopías[12]. Su objetivo es crear, aquí y ahora, un tipo diferente de sociedad, una sociedad liberada de las formas de dominación que prevalecen en el presente. Pueden surgir en el contexto de procesos de lucha más amplios o ser el resultado de iniciativas aisladas concebidas para poner a prueba alternativas de construcción de comunidad. Estas alternativas se pueden vivir siguiendo una lógica de confrontación o siguiendo una lógica de existencia paralela. Vistas desde fuera, las zonas liberadas parecen unir experiencia social y experimentación social. De ahí la dimensión educativa que las caracteriza: se conciben a sí mismas como procesos de autoeducación. Actualmente, existen muchas zonas liberadas, tanto en áreas rurales como urbanas; la mayoría de ellas son de pequeñas dimensiones, algunas de duración significativa, otras relativamente efímeras. Las comunidades neozapatistas de la Sierra del Lacandón, en el sur de México, que se volvieron mundialmente famosas a partir de 1994, se pueden considerar pertenecientes a zonas liberadas, y de este modo constituyen un amplio campo de investigación para la sociología de las emergencias[13]. El movimiento de los indignados,

9. Para una perspectiva sintética de mi enfoque y una reflexión sobre este, véanse Twining (2000: 194-243) y Santos (2015c: 115-142; 2018a: 243-266).

10. «¿Puede el derecho ser emancipatorio?» es el título del capítulo 9 de mi libro *Sociología jurídica crítica* (Santos, 2009b: 542-612). Sobre el constitucionalismo transformador, véase Santos (2010b).

11. En algunos de mis trabajos anteriores analizo en detalle varias concepciones contrahegemónicas de derechos humanos, Santos (2005b: 1-26; 2007c: 3-40; 2009b: 509-540; 2014c: 13-24). Véase también Santos y Sena Martins (2019).

12. Inspirándome en Foucault, abordo las heterotopías en Santos (1995: 479-482).

13. La peculiaridad extraordinaria de la experiencia neozapatista radica en el hecho de constituir una zona liberada también en el campo epistemológico (véanse los

que surgió después de 2011, a veces originó la constitución de zonas liberadas, algunas de las cuales subsistieron como forma de vida cooperativa y asociativa mucho después de que se terminara el movimiento[14]. Rojava, la región autónoma del Kurdistán sirio, también se puede considerar una zona liberada organizada sobre la base de principios anarquistas, autonomistas, antiautoritarios y feministas (Dirk *et al.*, 2016).

La gran mayoría de las zonas liberadas, en especial las que están compuestas por jóvenes urbanos, surgen a raíz de un sentimiento de impaciencia histórica[15]. Cansados de esperar una sociedad más justa, hay pequeños grupos que se organizan para vivir de manera experimental, es decir, para vivir hoy como si hoy fuera el futuro que ambicionan, porque no quieren esperar más tiempo. En eso radica su carácter prefigurativo. Cuando no se trata de meros actos de diletantismo social, en otras palabras, cuando son genuinas e implican riesgos y costes, esas zonas liberadas se vuelven especialmente prefigurativas y promueven la autoeducación. En una época en la que la ideología del neoliberalismo proclama que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado son la forma natural de vivir, las zonas liberadas demuestran lo contrario, aunque sea solo en las áreas restringidas en las que ocurren. La emergencia radica en la naturaleza performativa y prefigurativa de la rebelión.

La ecología de saberes y la traducción intercultural

La ecología de saberes y la traducción intercultural son las herramientas que convierten la diversidad de saberes visibilizada por la

capítulos 6 y 7). En el capítulo 7 presento la comuna de Oaxaca en 2006 como ejemplo del concepto de zona liberada.

14. Analicé este movimiento en Santos (2015b: 115-142; 2015c: 115-42; 2018a: 243-266).

15. Desde la década de 1970, se han ido poniendo en práctica en Europa algunas iniciativas de vida social autónoma, supuestamente exentas de dominación capitalista, colonialista y patriarcal, como en el caso de los movimientos autónomos italianos, los movimientos de okupas en Alemania, España, Holanda y Polonia, y los movimientos de los centros sociales en el Reino Unido. Véanse Martínez (2007: 379-398), Hodkinson y Chatterton (2006: 305-315) y Polanska y Piotrowski (2015: 274-296). Esas iniciativas se deben analizar conforme con una hermenéutica de la sospecha, porque muchas veces hay una cierta discrepancia entre lo que los respectivos promotores afirman y lo que practican.

sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias en un recurso capacitador que, al hacer posible una inteligibilidad ampliada de contextos de opresión y resistencia, permite articulaciones más abarcadoras y más profundas entre luchas que reúnen las variadas dimensiones o tipos de dominación de modos diferentes. La ecología de saberes comprende dos momentos. El primero consiste en la identificación de los principales conjuntos de conocimientos que, al discutirse en una determinada lucha social, podrán destacar dimensiones importantes de una lucha o una resistencia concretas: contexto, reivindicaciones, grupos sociales implicados o afectados, riesgos y oportunidades, etc. Esa diversidad es mucho menos fascinante en el terreno de la lucha que en el de la teoría. Incluso puede ser paralizante. Puede provocar una cacofonía de ideas y puntos de vista que serán incomprensibles para algunos de los grupos implicados y aumentarán la opacidad sobre «lo que está en juego» y «lo que se debe hacer». Asimismo, puede suponer una sobrecarga de análisis teórico, político y cultural, necesariamente limitada por una excesiva lucidez intelectual y una cautela y una ineficacia excesivas. Atenta a esa posibilidad, la ecología de saberes debe complementarse con la traducción intercultural e interpolítica. Esta última tiene el objetivo específico de reforzar la inteligibilidad recíproca sin disolver la identidad, ayudando así a identificar complementariedades y contradicciones, plataformas comunes y perspectivas alternativas. Estos esclarecimientos son importantes para fundamentar de forma sólida las decisiones sobre alianzas entre grupos sociales y articulaciones de luchas, así como para definir iniciativas concretas tanto en lo que respecta a sus posibilidades como a sus límites.

Al permitir la articulación de diferentes movimientos sociales y de diferentes luchas, la traducción intercultural contribuye a transformar la diversidad epistemológica y cultural del mundo en un factor favorable y capacitador, promoviendo así la articulación entre luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. La traducción intercultural no es un ejercicio intelectual separado de las luchas sociales, motivado por un impulso cosmopolita cualquiera. Es más bien una herramienta usada para, desde el reconocimiento de la diferencia, promover consensos sólidos suficientes que permitan compartir luchas y riesgos. Al no ser un ejercicio intelectual, no tiene sentido que lo lleven a cabo militantes con «perfil intelectual» ni «intelectuales orgánicos», el nombre

que Antonio Gramsci (1971: 6) dio a sus miembros politizados o «conscientes» de la clase obrera europea de los años veinte del siglo pasado. Gran parte del trabajo de traducción intercultural se da en reuniones o sesiones de trabajo militante, de capacitación, de formación, de educación popular, llevado a cabo a través de las intervenciones de los participantes, sin protagonismos especiales. Por esta razón, en lo que respecta a la construcción de resistencia y luchas sociales, la traducción intercultural tampoco es una actividad excesivamente individualizada. Es una dimensión del trabajo cognitivo colectivo siempre que hay ecologías de saberes, intercambios de experiencias, valoración de luchas (propias y ajenas) y escrutinio del conocimiento que los grupos sociales dominantes movilizan para aislar o desarmar a los oprimidos. El trabajo de la traducción intercultural tiene una dimensión de curiosidad, de apertura a otras experiencias, pero es una curiosidad que no nace por curiosidad diletante, nace por necesidad. En la gran mayoría de los casos, el trabajo de traducción intercultural se desempeña en grupo, de manera anónima e informal en interacciones dominadas por la oralidad.

Es posible distinguir varios tipos de traducción intercultural, tanto en lo que respecta a los procesos de traducción como a los tipos de conocimientos o culturas entre los que se hace la traducción. De acuerdo con este criterio, la traducción intercultural puede ser *difusa* o *didáctica*. La traducción intercultural *difusa* es la más frecuente, la que, como acabo de mencionar, ocurre informalmente como una dimensión del trabajo cognitivo colectivo. Se caracteriza por la fluidez, el anonimato y la oralidad. La traducción intercultural que se da en los talleres de la UPMS (Universidad Popular de los Movimientos Sociales) (véase el capítulo 12) es de este tipo. El segundo tipo es la traducción intercultural *didáctica*. Se da en procesos que combinan, por un lado, lo individual y lo colectivo y, por el otro, lo oral y lo escrito. Se refiere a situaciones en las que los líderes de movimientos u organizaciones se distinguen por el trabajo de traducción que llevan a cabo para fortalecer las luchas sociales en las que están implicados. Su individualidad no es, en este caso, individualista, pues su trabajo no solo expresa una voluntad colectiva, sino que también tiene en el punto de mira fortalecer la lucha contra la dominación económica, social, cultural y política. Por otro lado, la oralidad, que domina en la práctica de la organización y de la lucha política, se complementa con la re-

flexión escrita y publicada. En el capítulo 10 presentaré a Gandhi como un caso de traducción intercultural didáctica.

Según el criterio de los conocimientos o las culturas que participan en la traducción, es especialmente relevante distinguir dos tipos de traducción: traducciones Sur-Norte o Norte-Sur y traducciones Sur-Sur. Las primeras se dan entre conocimientos o culturas del Norte global (occidentalocéntricas o eurocéntricas) y del Sur global (que también incluye Oriente), y las segundas se dan entre diferentes conocimientos o culturas del Sur global. «Localizar» los conocimientos y las culturas en diferentes regiones epistémicas del mundo no significa de ningún modo imaginar que estamos ante «mónadas» leibnizianas, es decir, estructuras dotadas de «razón suficiente», completamente autónomas y distintas. Después de tantos siglos de intercambios y movimientos transnacionales de personas e ideas, exponencialmente acelerados en las últimas décadas con la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación, no existen entidades cognitivas o culturales puras que se puedan comprender sin tener en cuenta influencias, miscegenaciones, hibridaciones. Hablamos de regiones culturales o epistémicas como conjuntos de estilos, problemáticas, prioridades de pensamiento y de acción dotados de alguna identidad al compararse con otros.

Tanto la ecología de saberes como la traducción intercultural ya han sido analizados en detalle en trabajos anteriores (Santos, 2014a: 188-235; 2017a: 237-261). En los capítulos 4, 6, y 7 abordaré los aspectos metodológicos de la construcción de ecologías de saberes específicas en el contexto de luchas concretas; en el capítulo 10 se presentarán algunos ejemplos de traducción intercultural.

La artesanía de las prácticas

La artesanía de las prácticas es la culminación del trabajo de las epistemologías del Sur. Consiste en el diseño y la validación de las prácticas de lucha y resistencia llevadas a cabo de acuerdo con las premisas de las epistemologías del Sur. Debido a la naturaleza desigual y combinada de las articulaciones entre los tres modos de dominación modernos, ninguna lucha social, por más fuerte que sea, puede tener éxito si se piensa y se organiza centrándose en solo uno de los modos de dominación. Por más intensa que sea la lucha de las

mujeres contra el patriarcado, nunca tendrá un éxito significativo si se organiza para luchar exclusivamente contra el patriarcado y no se considera que el patriarcado, al igual que el colonialismo, es hoy un elemento esencial de la dominación capitalista. Además, en una lucha concebida de este modo se puede considerar que es un éxito o una victoria un resultado que, en realidad, implica el agravamiento de la opresión de otros grupos sociales. Ocurre lo mismo en el caso de una lucha de trabajadores que incide exclusivamente en la lucha contra el capitalismo, o en el de una lucha de grupos que son víctimas de racismo que solo se centran en combatir el colonialismo. De aquí se deriva la necesidad de construir articulaciones entre las luchas y las resistencias. Existen muchos tipos de articulaciones posibles, pero debemos tener en cuenta tres de las principales, que se distinguen por la naturaleza abisal o no abisal de dicha exclusión: 1) la articulación entre diferentes luchas que resisten, todas ellas, a las exclusiones abisales; 2) la articulación entre diferentes luchas que resisten, todas ellas, a las exclusiones no abisales; 3) la articulación entre luchas contra exclusiones abisales y luchas contra exclusiones no abisales. La construcción de alianzas es, en cualquier caso, compleja y depende de muchos factores que no tienen que ver directamente con el carácter abisal o no abisal de las exclusiones. Factores como, por ejemplo, la escala de las alianzas (local, nacional, internacional), la diferencia cultural, la intensidad específica del sufrimiento injusto provocado por una exclusión social en particular, el tipo y el grado de violencia con el que se reprimirá la lucha.

Los instrumentos o recursos de las epistemologías del Sur analizados antes propician las condiciones para que se puedan dar dichas articulaciones, pero el modo específico en el que ellas se plasman en el terreno de la lucha y la resistencia exige un trabajo político que tiene algunas características propias del trabajo artesanal y del producto de artesanía. El artesano no trabaja con modelos estandarizados, no fabrica dos piezas iguales, su lógica de construcción no es la mecánica, sino la repetición-creación. Los procesos, las herramientas y los materiales imponen algunas condiciones, pero dejan espacio a un nuevo margen significativo de libertad. La verdad es que, bajo la orientación de las epistemologías del Sur, el trabajo político subyacente a las articulaciones entre luchas tiene muchas semejanzas con el trabajo del artesano. Lo mismo se aplica al trabajo cognitivo (científico y no científico) que se realiza para

reforzar y ampliar dicho trabajo político[16]. No obedece a reglas sin infundirles su libertad en la manera de obedecer, en caso de decidir obedecer; no concibe conflictos, compromisos o resoluciones como parte de grandes planes u opciones trascendentes de transformación social con privilegio legislativo; reconoce determinaciones, pero no el determinismo; con frecuencia siente la necesidad de actuar en una situación de caos; tiene aversión a burocracias partidarias u otras que la aten de pies y manos (el pensamiento y el habla) y le impidan innovar e improvisar. Se trata de un trabajo muy específico que mantiene a raya la universalidad; no pierde de vista que su objetivo es luchar por la liberación contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, pero sobre todo intenta que la lucha política dé testimonio de ese objetivo y sea, ella misma, una zona liberada.

16. En los capítulos 6, 7, 8 y 9 concibo las metodologías como si fueran artesanía. Defiendo que el científico social que trabaja sobre la base de las epistemologías del Sur es un artesano o artesana. Las epistemologías del Norte, en especial en lo que respecta a su impacto sobre la teoría crítica, sobre todo el marxismo, siempre han preferido proyectos y modelos grandiosos, así como la mecanización, la uniformización, la normalización; en última instancia, están a favor de la sustitución de las manos por las máquinas, independientemente de si esas «manos» son partidos, programas, reglamentos o estadísticas.

Capítulo 2

PREPARAR EL TERRENO

El problema del relativismo: relativizar el relativismo

El primer problema que pretendo tratar en este capítulo es el problema del relativismo. El concepto de relativismo no está exento de equívocos. Los debates sobre el relativismo han estado, de hecho, dominados por antirrelativistas. Para ellos, el problema del relativismo es el problema del subjetivismo, del nihilismo, de la incoherencia, del maquiavelismo y de la ceguera estética. Según Michael Krausz, el relativismo defiende que «las premisas cognitivas, morales o estéticas que involucran valores como verdad, relevancia, rigor, razonabilidad, conformidad, adecuación y similares son relativas a los contextos en los que surgen [...]. El relativismo niega la viabilidad de la fundamentación de premisas relevantes en términos ahistóricos, aculturales o absolutistas» (1989: 1). En cambio, las epistemologías del Sur parten del principio de que la validación de los criterios de conocimiento no es exterior a los conocimientos que validan. Como he mencionado antes, en *La arqueología del saber*, Foucault muestra claramente que la filosofía de la ciencia, o epistemología en el sentido convencional, no es exterior a la ciencia cuyas bases investiga a fin de validarlas. Ambas se basan en los mismos presupuestos culturales, o, usando el término foucaultiano, en los mismos epistemes.

Los conocimientos surgidos en la lucha y la resistencia que conciernen a las epistemologías del Sur exigen una forma práctica de validación del conocimiento. Los grupos sociales históricamente oprimidos por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado fueron obligados a valorar el conocimiento científico que afecta a

sus vidas por sus consecuencias y no por sus causas o premisas. Del mismo modo, al luchar contra la opresión y buscar alternativas, los conocimientos deben valorarse y, en última instancia, validarse de acuerdo con su utilidad para la maximización de las posibilidades de éxito en las luchas contra la opresión. De una forma pragmática, las epistemologías del Sur tienen el objetivo de reforzar la resistencia contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado proporcionando credibilidad, viabilidad y precisión a formas alternativas de ser en sociedad. El éxito o el fracaso de la búsqueda de la verdad está siempre relacionado con la fuerza o la debilidad de un determinado compromiso ético. Cualquiera de ellos solo se puede determinar por el modo en que un conocimiento dado refuerza o debilita la experiencia de lucha en una determinada comunidad epistémica que pretende resistir en un contexto concreto a una práctica concreta de dominación que la oprime injustamente.

Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, el relativismo cultural o político es tan inaceptable como el universalismo o el fundamentalismo. Sin embargo, el relativismo también puede verse como la respuesta cierta a una pregunta mal formulada. Si esa pregunta tiene que ver con la posición que se debe tomar con relación a un mundo entendido como una realidad inequívocamente objetiva que está siendo captada por la misma experiencia colectiva, independientemente del contexto, entonces la respuesta correcta es relativismo. Para quienes creen en conceptos universales autoproclamados de razón, racionalidad, naturaleza humana y mente humana, todo lo que no está de acuerdo con ese concepto configura irracionalidad, superstición, primitivismo, misticismo, pensamiento prelógico y emotivismo. En una palabra, anticognitivismo. Visto desde esta perspectiva, el relativismo no solo está equivocado, sino que es peligroso. De hecho, gran parte de la literatura antirrelativista asume el carácter de una cruzada mortal[1]. El hecho de que ese moralismo esté fácilmente legitimado en nombre de supuestas realidades que son válidas independientemente del contexto y la diferencia cultural refleja el enorme epistemicidio causado por la ciencia moderna. Esa arrogancia epistemológica se traduce en dualismos normativos, como verdad/falsedad o conocimiento/opinión; todo lo que no cumpla la premisa se considera una falsedad o una opinión. Como mostraron Aníbal Quijano y Enrique

1. Entre muchos otros, véase Hollis y Lukes (1982).

Dussel, la arrogancia epistemológica moderna es la otra cara de la moneda de la arrogancia de la conquista colonial moderna[2].

En cambio, la diversidad de experiencias del mundo, junto a una «conversación del mundo» que se las toma en serio —es decir, que permite un diálogo entre dichas experiencias en vez de imponer por la fuerza una de ellas sobre todas las otras—, no tiene sentido si se parte del principio de que la objetividad del mundo puede captarse sobre la base de una única experiencia. En este caso, una única experiencia, aunque fuera subjetiva o parcial, podría arrogarse el poder de declarar que todas las otras son subjetivas y parciales. Y, de hecho, fue precisamente lo que sucedió, y que aún sucede, con la modernidad occidental y su incesante reproducción de experiencias colonialistas, capitalistas y patriarcales. No existe un universalismo europeo[3]; existe, eso sí, una experiencia fundacional eurocéntrica que, debido al poder económico y militar dominante que tiene, se impuso a otras experiencias fundacionales existentes en el mundo, asegurándose así la prerrogativa de proclamarse universalmente válida. Si, por el contrario, aceptamos que existen múltiples mundos de la vida, objetivos y subjetivos, de sentido y de acción[4], que pueden definirse como *pluriverso*, entonces el relativismo no es más que la expresión de la relatividad. La tarea de las epistemologías del Sur consiste en valorar la razonabilidad y la adecuación relativas a los diferentes tipos de conocimiento conforme con las luchas sociales en las que la comunidad epistémica en causa está implicada.

La principal dificultad a la que se enfrentan las epistemologías del Sur en este ámbito es el hecho de tener que validar sus orientaciones en un mundo dominado por las epistemologías del Norte, cuyo presupuesto o prejuicio básico es considerar la diversidad como superficial (apariencia) y la unidad como profunda (estructura subyacente). En palabras de Clifford Geertz, ese prejuicio corresponde al deseo «de presentar las interpretaciones propias no como si fuesen construcciones que se aplican a determinados objetos —sociedades, culturas, lenguajes— en un intento de entenderlos mínimamente, o en algunos de sus aspectos, sino las auténticas esencias

2. Véanse, entre otros, Dussel (2000) y Quijano (2005).

3. Para una crítica radical del «universalismo europeo», véase Wallerstein (2006).

4. Mundos de sentido son aglomeraciones de relaciones de objetivación (la construcción del otro) y de subjetivación (la construcción del yo) que se comparten ampliamente.

de tales objetos reveladas a nuestro pensamiento» (1989: 26). Así pues, se deben destacar dos dimensiones de lo que podremos denominar una concepción fuerte de la diversidad de mundos objetivos/subjetivos.

Por un lado, la diversidad no es el primer paso de una evolución inevitable hacia la uniformidad o la unidad. No existe un estado ideal de convergencia o fusión hacia el que converja todo. Desde un punto de vista pragmático, convergir o divergir, fundirse o proliferar son objetivos siempre provisionales en el contexto de los problemas concretos del mundo de la vida que necesitan resolverse. Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, la diversidad no es una cuestión, la cuestión son las varias formas de experimentar la diversidad y el hecho de que, contextualmente, algunos grupos están más bien dotados que otros para reforzar las luchas contra la opresión. La unidad de la lucha, en vez de excluir la diversidad de los que la emprenden, la nutre. En cambio, la unidad que se basa en la uniformidad es el camino que conduce al despotismo y al fundamentalismo.

Por otro lado, la existencia de múltiples mundos de la vida objetivos y subjetivos no crea una inconmensurabilidad o incomparabilidad inevitable. Para quienes piensan que la elección se halla entre la transparencia total (equivalencia, no diferencia) y la opacidad total (ininteligibilidad, indiferencia), el relativismo es siempre una posición incoherente. El problema de esta opción reductora es que, desde su propio punto de vista, todas las formas de sociabilidad socialmente relevantes también son necesariamente incoherentes. Cualquier forma no solipsista de sociabilidad es la expresión de un deseo de entender y coexistir que trasciende las zonas de confort de lo que se considera igual o equivalente. Las ganas de entender nos empujan a ver lo que se ve muy bien a partir de la perspectiva de alguien que no ve la misma cosa muy bien; también nos empujan a entender lo que se considera relevante desde la perspectiva de alguien que no considera la misma cosa igualmente relevante. Abandonar nuestra zona de confort significa considerar que aquello que vemos y entendemos forma parte de un contexto más amplio que incluye aquello que no se ve ni se percibe y que otros ven y entienden. Más aún, salir de nuestra zona de confort con la voluntad de comprender implica que se vea sabiendo que se está siendo visto, que se observe sabiendo que se está siendo observando, que se entienda sabiendo que se está siendo objeto de la comprensión de los otros. Al mismo

tiempo, implica admitir que los que se encuentran en el otro lado de los actos de ver, observar y comprender pueden ser o mostrarse más o menos reacios a salir de sus propias zonas de confort. La forma más perversa de condenar al exilio la diversidad es considerar que la diversidad solo se siente bien en nuestra casa.

El problema de la objetividad

He defendido que no existe ni ignorancia en general ni conocimiento en general (Santos, 2014a: 138). Toda ignorancia es ignorancia de un determinado tipo de conocimiento y todo conocimiento consiste en superar un cierto tipo de ignorancia. Todo conocimiento implica una trayectoria desde un punto A, llamado ignorancia, hasta un punto B, llamado conocimiento. Ninguno de estos dos puntos existe por separado. Ambos existen apenas como elementos de un par, lo que significa que una determinada ignorancia siempre presupone un determinado conocimiento sobre el cual es ignorante. Una vez consciente de este presupuesto, la ignorancia se vuelve una cierta forma (residual) de conocimiento, la docta ignorancia de Nicolás de Cusa, por ejemplo (Santos, 2017a: 137-155). El aprendizaje de un cierto tipo de conocimiento puede implicar el acto de desaprender otro tipo de conocimiento. Por tanto, en el flujo de los diferentes tipos de conocimiento en los que los seres humanos se integran y de los cuales se ocupan, la ignorancia se puede ver tanto como un punto de partida como como un punto de llegada. En otras palabras, cualquier sistema de conocimiento también es un sistema de desconocimientos. Un determinado sistema de conocimiento es hegemónico en la medida en que omite convincentemente lo desconocido o los desconocimientos con los que (con)vive o que genera, un sistema que niega de manera creíble la existencia de cualquier otro tipo de conocimiento en cualquier sistema cognitivo rival.

Para las epistemologías del Norte, la confianza en un determinado conocimiento radica en su objetividad. La confianza siempre se menciona al hablar de los objetivos que se alcanzan usando el conocimiento en el que se confía. La concepción de esos objetivos en la modernidad occidental tiene dos aspectos: la regulación social y la emancipación social. Esa dualidad es la que ha estructurado las divisiones sociales y políticas modernas (Santos, 1995: 7-55). Desde un punto de vista epistemológico, comprende dos tipos bá-

sicos de conocimiento: el conocimiento que permite alcanzar los objetivos de la regulación (conocimiento-regulación) y el conocimiento que permite alcanzar los objetivos de la emancipación social (conocimiento-emancipación)[5]. En cuanto al conocimiento-regulación, el punto A, el punto de ignorancia, se define como el caos, mientras que el punto B, el punto de conocimiento, se define como el orden. En este tipo de conocimiento, conocer consiste en hacer posible el paso del caos al orden. Por otro lado, en lo que respecta al conocimiento-emancipación, el punto A (ignorancia) se define como exclusión y el punto B (conocimiento), como solidaridad. En cuanto a este tipo de conocimiento, conocer consiste en hacer posible el paso de la exclusión a la solidaridad. Esta dualidad está presente en todas las ciencias sociales y humanas. Las teorías funcionalistas modernas se basan en el conocimiento-regulación, mientras que las teorías críticas modernas se basan en el conocimiento-emancipación. Esta dualidad epistemológica se reproduce en las concepciones de confianza. Mientras que para el conocimiento-regulación la confianza radica en la capacidad de alcanzar el orden, para el conocimiento-emancipación la confianza radica en la capacidad de alcanzar la solidaridad.

Ese paradigma epistemológico se confrontó desde el principio con dos problemas fundamentales, cuya visibilidad fue aumentando a lo largo del siglo pasado. Los dos problemas están relacionados y se pueden definir como la agenda oculta o los prejuicios arraigados de las epistemologías del Norte. El primer problema se originó en el hecho de que, desde el principio de la época moderna eurocéntrica, ese paradigma ha construido (al mismo tiempo que escondió dicha construcción) la línea abisal que separa las sociedades y sociabilidades metropolitanas y las sociedades y sociabilidades coloniales. La dualidad entre la regulación social y la emancipación social se concibió como universal, cuando, de hecho, solo se refería a las sociedades y sociabilidades metropolitanas[6]. En las colonias, la

5. Discuto con más detalle esos dos tipos de conocimientos en Santos (1995 y 2002) y en Santos, Arriscado Nunes y Meneses (2005: 21-122; 2007: xvix-lxii).

6. El marxismo representa la forma de conocimiento-emancipación más brillante y abarcadora de la modernidad occidental. ¿Hasta qué punto la línea abisal impide a Marx ser un pensador posabisal? Marx dedicó más atención a las cuestiones coloniales de lo que en general se piensa, aunque se dude de hasta qué punto veía a las sociedades no europeas o no capitalistas desde un enfoque diferente del que había concebido para analizar las metrópolis capitalistas. Es cierto que en una fase más tardía de su vida, Max

dualidad era totalmente otra, entre la apropiación y la violencia (Santos, 2017a: 159-177). En una época en la que la gran mayoría de la población mundial se encontraba bajo el dominio colonial, el conocimiento-emancipación estaba excluido de las sociedades coloniales. Privado del otro elemento de la dualidad (el conocimiento-emancipación), el conocimiento-regulación se aplicaba en las colonias como una forma de ordenación que garantizaba la reproducción de la apropiación y de la violencia. Las relaciones con los saberes existentes en las colonias se pautaban igualmente por esa dualidad. Cualquier tipo de conocimiento no susceptible de permitir alcanzar los objetivos del orden colonial y, por tanto, no susceptible de ser apropiado, se suprimía violentamente. De ese modo, el epistemicidio fue mucho más devastador en las colonias que en las sociedades metropolitanas.

Tal y como he defendido (más recientemente, en 2017a y 2018b), la gravedad de dicho estado de cosas radica en el hecho de que la línea abisal no ha terminado con el fin del colonialismo histórico. Las exclusiones abisales creadas por ella también se dan, muchas veces, en formas aún más insidiosas y destructivas, como el neocolonialismo, el colonialismo interno y las intervenciones imperialistas, con el objetivo de imponer cambios de régimen definidos unilateralmente, las guerras declaradas y no declaradas, el racismo, la islamofobia, la xenofobia, el tratamiento inhumano de refugiados y trabajadores migrantes indocumentados, el trabajo esclavo, etcétera.

El segundo problema con el que se confronta la dualidad entre conocimiento-regulación y conocimiento-emancipación consiste en el hecho de que, incluso en las sociedades y sociabilidades metro-

reconoció la cuestión de las vías multilineales del desarrollo social, es decir, la necesidad de analizar las sociedades no occidentales en sus propios términos, como muestra la correspondencia que mantuvo con Vera Zasúlich (McLellan, 2000: 623-628). También es verdad que, en sus artículos de prensa, Marx dedicó una atención constante a las cuestiones del colonialismo, la raza, la etnia, la esclavitud y el nacionalismo. Kevin Anderson argumenta con mucha firmeza que esos intereses científicos y políticos forman parte de la obra teórica más madura del filósofo. En su opinión: «La crítica de una entidad única y dominante, el capital, constituyó el centro de toda su intervención intelectual. Sin embargo, centralidad no significaba univocidad o exclusividad. La teoría social más tardía de Marx giraba alrededor de un concepto de totalidad que no solo concedía un amplio espacio a la particularidad y a la diferencia, sino que también, a veces, entendía esos elementos específicos —raza, etnia y nacionalidad— como determinantes de la totalidad» (2010: 244). Sea como sea, sigue siendo verdad que, después de Marx, el marxismo se volvió, en general, un ejemplo del pensamiento abisal europeo.

politanas —en las que las epistemologías del Norte estarían plenamente en vigor—, esta se está convirtiendo en algo más aparente que real. Sobre todo a partir del siglo XIX, dicha dualidad escondía un dualismo normativo que priorizaba el conocimiento-regulación en detrimento del conocimiento-emancipación. Con la consolidación de los tres sistemas de dominación de la modernidad occidental —el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado— esa prioridad se llevó al límite y el conocimiento-regulación acabó por canibalizar el conocimiento-emancipación. Al hacerlo, de hecho, resignificó y subvirtió la trayectoria cognitiva implicada en el conocimiento-emancipación; la solidaridad, que constituía la forma de conocimiento en el marco del paradigma del conocimiento-emancipación, se reconceptualizó como caos, la forma de la ignorancia según el conocimiento-regulación. Por otro lado, la exclusión, que constituía la forma de ignorancia para el conocimiento-emancipación, se reconceptualizó como orden, la forma de conocimiento según el conocimiento-regulación. Exclusión entendida como orden, y solidaridad entendida como caos: ese es el punto muerto al que nos han conducido las epistemologías del Norte desde el siglo XIX. Ese punto muerto hoy en día afecta tanto a las teorías críticas modernas como a las posmodernas.

La crisis de gobernabilidad que, de una forma u otra, está presente en las sociedades contemporáneas es el resultado de una condición histórica intrínsecamente relacionada con la fase actual del capitalismo global (el neoliberalismo) en la que el conocimiento-regulación está en condiciones de liberarse de su opuesto (el conocimiento-emancipación) y, en consecuencia, de producir un tipo de orden estructurado por la dualidad entre apropiación y violencia, que es característica de la ordenación colonial. A medida que avanza esta tendencia epocal, la línea abisal se mueve insidiosamente de tal modo que «este» lado de la línea, el lado de las sociedades y las sociabilidades metropolitanas, se reduce, mientras que el «otro» lado de la línea, el lado de las sociedades y las sociabilidades coloniales, se expande. En esas circunstancias, la objetividad, como criterio de confianza, está hoy más que nunca relacionada con el intento de garantizar un tipo de orden posible solo a través de la apropiación y la violencia, es decir, a través de formas radicales de exclusión epistemológica o sociopolítica.

La objetividad científica se considera un tipo superior de justificación, completamente distinta de otras justificaciones de confianza

posibles, como la autoridad, el consenso, la tradición, la revelación o la eficacia. Sin embargo, es posible que la confianza en la ciencia pueda tener como base, por lo menos en parte, aquellas otras justificaciones, incluso cuando estén disfrazadas de objetividad. Solo así se entiende la razón por la cual la ciencia sigue generando tamaña confianza, aunque el concepto de objetividad científica sea uno de los conceptos más cuestionados, tanto en términos de métodos o resultados como en términos de fidelidad a los hechos, ante la cada vez mayor falta de autonomía de la comunidad científica con relación a los poderosos compromisos y condicionalidades normativas extracientíficas.

Las epistemologías del Sur se refieren a varios tipos de conocimiento, así como a las articulaciones que se pueden establecer entre ellos en las luchas contra la opresión. A esas articulaciones las llamo ecologías de saberes. En las ecologías de saberes existen dos tipos básicos de conocimientos: los conocimientos que nacen en la lucha y los conocimientos que, pese a no haber nacido a partir de la lucha, pueden ser útiles para la lucha. Cualquiera de estos tipos puede incluir conocimientos científicos y no científicos. A los conocimientos no científicos los denomino *conocimientos artesanales.* Se trata de saberes prácticos, empíricos, populares, conocimientos vernáculos que son muy diversos, pero que tienen una característica en común: no se han producido por separado, como una práctica de conocimiento separada de otras prácticas sociales.

Los diferentes tipos de conocimientos que integran la ecología de saberes poseen en los respectivos orígenes diferentes criterios de confianza. Sin embargo, una vez integrados en las ecologías de saberes, la confianza de la que puedan gozar depende de la eficacia de dichos conocimientos según el refuerzo de las luchas y las resistencias concretas contra la opresión, es decir, de los modos en que esos conocimientos contribuyen a maximizar las posibilidades de éxito de las luchas y las resistencias. La confianza en un determinado tipo de conocimiento, lejos de ser la causa de la importancia de este en una ecología de saberes específica, es más bien una consecuencia de la eficacia esperada de ese mismo conocimiento en el refuerzo del éxito de la lucha concreta en la que la ecología de saberes está comprometida. En la medida en que la ecología de saberes incluye conocimiento científico, la objetividad que se le atribuye como fuente de confianza (con relación, por ejemplo, al uso adecuado de métodos científicos) se complementa con los criterios de

confianza propios de las epistemologías de Sur (según los resultados obtenidos al recurrir al conocimiento científico). Volveré a abordar este tema cuando discuta las cuestiones metodológicas.

Este entendimiento de la objetividad de la ciencia es determinante y, curiosamente, empieza a estar presente en los debates epistemológicos sobre la ciencia en general. Teniendo en cuenta la imposibilidad de un consenso mínimo, la objetividad empieza a verse no como una variable independiente («causa») de la confianza en la ciencia, sino como su variable dependiente («consecuencia»). En otras palabras, si el problema fundamental es el de la confianza en la ciencia, la objetividad tiene que concebirse como todo lo que puede contribuir a aumentar la confianza en la ciencia. De este modo, se puede entender la objetividad de formas diferentes, siempre que el resultado sea el mismo: mayor confianza en la ciencia[7].

En las epistemologías del Norte, la cuestión de la objetividad está relacionada con la cuestión de la neutralidad, incluso cuando se trata de dos cuestiones distintas. La cuestión de la objetividad tiene que ver, en general, con métodos y valores epistémicos (simplicidad, consistencia, capacidad explicativa, capacidad de previsión, etc.), mientras que la cuestión de la neutralidad tiene que ver específicamente con resultados y valores contextuales (morales, sociales, políticos). Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, la neutralidad no tiene sentido porque el criterio del que depende la confianza se encuentra en las vicisitudes de la lucha contra la opresión, imposibilitando así cualquier indiferencia contextual. An-Na'im describe de manera elocuente la imposibilidad, o incluso el carácter inmoral, de la neutralidad en el contexto en el que realizó su trabajo científico: «Es inaceptable que un académico africano dedique toda su atención al análisis académico distanciado sin intentar responder a las necesidades urgentes y al sufrimiento inaudito de africanos en todo el continente» (2006: viii). La neutralidad es un dispositivo ideológico en una sociedad dividida entre opresores y oprimidos. En una sociedad así, permanecer neutral equivale a estar del lado de los poderosos y los opresores.

Las teorías críticas eurocéntricas modernas llevaron a cabo la crítica de la objetividad de la ciencia. En la tradición marxista, la relación entre objetividad y neutralidad se resolvió mediante la articulación entre objetividad y una subjetividad fuerte —una sub-

7. Sobre este asunto, véase Reiss y Sprenger (2017).

jetividad colectiva e históricamente constituida—. La formulación más brillante de esta idea fue la propuesta de Lukács de subjetividad fuerte de la clase trabajadora autoorganizada como garantía de objetividad científica[8]. El optimismo de Lukács era excesivo, como más tarde reconoció la Escuela de Frankfurt (Horkheimer y Adorno, 1972), pero su intuición sobre la no existencia de objetividad sin subjetividad que le dé sentido y orientación permanece válida (con la excepción de que, con permiso de Lukács, una subjetividad fuerte siempre será necesariamente una forma de intersubjetividad). De hecho, la dominación capitalista, al funcionar siempre en conjunto con la dominación colonial y patriarcal, multiplica las dianas del sufrimiento injusto[9]. Por tanto, la resistencia necesita ser plural; las formas de articulación y la asociación de luchas implican siempre una multiplicidad de sujetos que no son reductibles a la homogeneidad o a la singularidad. Para las epistemologías del Sur, la objetividad es siempre intersubjetividad o, mejor dicho, intersubjetividad autoconsciente. Es por ello que los conocimientos nacidos o usados en la lucha son siempre cocreaciones.

Levantar el peso pesado de la ciencia: el lugar de la ciencia moderna en las ecologías de saberes

El tercer problema del primer grado de separación tiene que ver con el lugar de la ciencia moderna en las ecologías de saberes. Las epistemologías del Sur presuponen que ni la ciencia moderna ni cualquier otra forma de conocimiento logran captar la experiencia y la diversidad inagotables del mundo. Todos los conocimientos son incompletos: cuanto más amplio es el conocimiento de la diversidad de conocimientos, más profunda es la conciencia de la naturaleza imperfecta de todos ellos. Una mejor comprensión de la diversidad de conocimientos que circulan en el mundo implica una mejor comprensión de los respectivos límites y de la ignoran-

8. Véase Lukács (1971).

9. El poder social nunca se ejerce mediante mecanismos de suma cero. Quienes no tienen ningún poder de un tipo específico casi siempre tienen algún poder de otro tipo. Un grupo social dominado es el grupo social cuyos poderes no son suficientemente fuertes para alterar las relaciones de dominación que lo subyugan. Por otro lado, un grupo dominado puede minimizar el impacto del poder que lo domina ejerciendo el poder que tiene sobre otro grupo social más intensamente dominado que él.

cia que producen. Como he dicho antes, no existe conocimiento en general, así como no existe ignorancia en general.

Teniendo en cuenta su naturaleza pragmática, las epistemologías del Sur no rechazan, por norma, cualquier forma de conocimiento. En lo que respecta a la ciencia, lo que se rechaza es solo la reivindicación del monopolio del rigor, es decir, la pretensión de que constituye el único tipo de conocimiento válido. Una vez integrada en las ecologías de saberes, la ciencia moderna puede ser un instrumento muy útil en las luchas contra la opresión[10]. El pluralismo interno de la ciencia abre espacio a su uso en las luchas contra esas formas de dominación[11]. En las condiciones de nuestro tiempo, los conocimientos que se movilizan en las luchas sociales son, en general, una combinación de, por un lado, conocimientos científicos, eruditos, y, por otro, conocimientos artesanales, empíricos y prácticos. La construcción de esas combinaciones, mezclas e hibridaciones es la principal tarea de las ecologías de saberes. Integrar la ciencia en las ecologías de saberes presenta tres problemas importantes: en primer lugar, cómo distinguir el conocimiento científico de otros tipos de conocimiento, en especial de los conocimientos artesanales; en segundo lugar, qué importancia se le debe dar al pluralismo interno de la ciencia[12]; en tercer lugar, qué importancia merecen las concepciones no occidentales de ciencia,

10. Las largas incursiones de Carl Jung en el pensamiento chino lo ayudaron a entender el lugar de la ciencia moderna: «[La ciencia moderna] no es realmente un instrumento perfecto, pero es una herramienta magnífica y valiosa que solo causa daños cuando se toma como un fin en sí misma. La ciencia debe servir; se equivoca cuando usurpa el trono. Debe estar lista para servir a todas sus ramas, pues cada una, insuficiente por sí misma, necesita la ayuda de las otras. La ciencia es la herramienta de la mente occidental y con ella se pueden abrir más puertas que si apenas usamos las manos. Forma parte de nuestro entendimiento y solo oscurece nuestro pensamiento cuando afirma que el entendimiento que transmite es el único tipo que existe. Oriente nos enseña otro entendimiento, más amplio, más profundo, superior: el entendimiento a través de la vida» (1967: 6-7).

11. «Producir conocimiento significa aceptar el riesgo de poner a prueba nuestras convicciones y nuestra ignorancia sin reducir lo que sabemos a lo que ya sabemos y sin descartar como irrelevante lo que no somos capaces de describir porque lo desconocemos, pero también significa ser prudentes y precavidos cuando tratamos con lo desconocido o con las posibles consecuencias de nuestras acciones» (Santos, Arriscado Nunes y Meneses, 2007: xxxi). Véase también Santos, Arriscado Nunes y Meneses (2005: 21-122).

12. Vuelvo a discutir estos problemas más adelante, al abordar las metodologías descolonizadoras.

es decir, las concepciones de ciencia que no se adaptan a las que formulan las epistemologías del Norte.

La especificidad del conocimiento científico

En cuanto al primer problema[13], parece que no es posible estipular una serie de características que definan de manera inequívoca y consensual un conocimiento específico como científico. Los debates epistemológicos actuales muestran que sería difícil llegar a un mínimo consenso a la hora de elegir las características. Para las epistemologías del Sur, el conocimiento científico es el que la comunidad científica competente considera como tal[14]. Lo que en un determinado contexto espacio-temporal funciona como ciencia se puede usar como ciencia en las ecologías de saberes.

Para integrarse en las ecologías de saberes, la ciencia debe respetar el doble criterio de confianza mencionado antes; en otras palabras, debe respetar el criterio de la objetividad propio de la ciencia, y a la vez respetar el criterio de confianza para fortalecer las luchas contra la opresión. Este doble criterio hace posible la separación de la objetividad y la neutralidad, tal y como exige el criterio pragmático que subyace a toda la validación del conocimiento según las epistemologías del Sur.

La relevancia del pluralismo interno de la ciencia

¿Qué relevancia tiene el pluralismo interno de la ciencia cuando esta vale por el modo en el que se integra en las ecologías de saberes[15]?

13. En una reseña de *Epistemologies of the South* (2014a) Hugh Lacey (2015: 159-162) me critica por no especificar nunca la distinción entre ciencia y otros tipos de conocimiento. Trato este tema en el capítulo 5.

14. Hoy en día, las divisiones dentro de la comunidad científica son más generalizadas que en cualquier otra época. Siempre que las divisiones son significativas, hay que hacer la distinción entre el conocimiento que, en un determinado tiempo-espacio, toda la comunidad científica relevante considera ser pseudociencia y el conocimiento sobre el cual existe un debate serio entre la parte de la comunidad científica que lo considera ciencia y la parte que lo considera pseudociencia.

15. Teniendo en cuenta la porosidad de la frontera entre ciencia y no ciencia, algunas personas pueden considerar el mismo debate epistemológico como un debate sobre pluralismo interno (en el interior de la ciencia) y otros pueden considerarlo un debate sobre el pluralismo externo (entre ciencia y otros conocimientos). La relevancia de esta diferencia para las epistemologías del Sur radica en el hecho de que, si

Ese pluralismo tiene que ver con la posibilidad de la opción por vías metodológicas y teóricas alternativas, pese a respetar algunos, o incluso la mayoría, de los presupuestos filosóficos subyacentes a la ciencia moderna; puede provocar una situación en la que coexistan resultados científicos diferentes o incluso contradictorios, que diferentes sectores de la comunidad científica consideran válidos[16]. En las ciencias sociales y humanas, la fuente definitiva del pluralismo interno de la ciencia ha sido la distinción, ya mencionada, entre conocimiento-regulación y conocimiento-emancipación. Las vicisitudes que esta distinción ha sufrido en las últimas décadas y de las cuales se ha hablado antes son una expresión perfecta de los límites del pluralismo interno. En las ciencias de la vida y en las ciencias naturales, los últimos cuarenta años han sido testigos de un pluralismo significativo, pese a haber sido atravesados por episodios de estigmatización mutua, que muchas veces iban más allá de los límites de la razonabilidad[17]. Para poner un ejemplo, refiero un caso específico —reciente e importante— de este pluralismo interno de la ciencia y de su impacto en las luchas sociales. Actualmente, se está dando un intenso debate en el marco de las ciencias biológicas, químicas y agroquímicas sobre los peligros medioambientales y los peligros para la salud derivados del uso de productos agrotóxicos; un debate que, de hecho, opone la expansión de la agricultura industrial a la conservación de una agricultura campesina, indígena o de escala doméstica. Algunas corrientes científicas minimizan los peligros y presentan argumentos a favor de la expansión de la agricultura industrial, mientras que otras adoptan la posición contraria[18]. Estas últimas se alían a las luchas de los campesinos y de los pueblos indígenas, que, por propia experiencia, saben perfectamente que la agricultura industrial los expulsa de sus tierras, destruye sus bosques, contamina sus aguas, envenena sus cuerpos

un determinado conocimiento se considera científico, la ecología de saberes puede, al integrarlo, beneficiarse de su prestigio como conocimiento científico. No sucede lo mismo si el conocimiento se discute en el contexto del pluralismo externo y considerado no científico.

16. Las epistemologías feministas también contribuyeron de forma significativa a consolidar la idea del pluralismo interno de la ciencia. Aunque normalmente se hallaban dentro de la esfera de las epistemologías del Norte, las epistemologías feministas permiten imaginar usos contrahegemónicos del conocimiento científico hegemónico.

17. Véase el caso Sokal y su desarrollo en Fujimura (2007: 105-128).

18. En Santos (2015a: 196-410) explico la tensión entre el modelo capitalista de desarrollo y los derechos medioambientales, en especial el derecho a la salud.

y degrada el medio ambiente. Las luchas contra el capitalismo y el colonialismo agrarios pueden obtener beneficios y ganar más fuerza si construyen ecologías de saberes que combinen el conocimiento campesino o indígena con el conocimiento científico que, de manera objetiva, apoya las luchas campesinas e indígenas.

Sin embargo, teniendo en cuenta la tendencia capitalista a mercantilizar el conocimiento científico y, por tanto, a reducir el valor de ese conocimiento al respectivo valor de mercado, y con el consiguiente sometimiento de la investigación de las universidades y centros de investigación a criterios de beneficio a corto plazo, el pluralismo científico puede acabar por desaparecer, sobre todo en las áreas convertidas en sectores codiciados para la acumulación de capital. La reducción del pluralismo interno de la ciencia puede tener un impacto significativo en la capacidad de integración del conocimiento científico en las ecologías de saberes. Cuanto mayor sea el sometimiento de la comunidad científica a los objetivos de la acumulación de capital, menor será la probabilidad de que el conocimiento científico se use en las luchas sociales contra la propia dominación de la que el capitalismo forma parte. La reducción del pluralismo interno de la ciencia vuelve más difícil el uso contrahegemónico de la ciencia.

Concepciones otras de la ciencia

Muchas veces se descarta el tercer problema, el de la relevancia de concepciones alternativas, no occidentales, de la ciencia, por considerarse un no problema, dado el aparente amplio consenso sobre qué es y qué no es la ciencia. Sin embargo, si se tuviera en cuenta, como he expresado antes, que aquello que en un determinado contexto espacio-temporal funciona como ciencia se puede usar como ciencia en las ecologías de saberes, no se puede excluir la posibilidad de prevalecer, en un determinado contexto, una concepción alternativa, no occidental, de la ciencia. En efecto, hay algunos ejemplos históricos importantes que referiré más adelante. Así pues, las epistemologías del Sur entienden la ciencia desde un punto de vista más amplio que las epistemologías del Norte. Para estas últimas, solo existe un tipo de ciencia: la ciencia moderna que se ha desarrollado en Europa desde el siglo XVII. Sin embargo, fuera del mundo occidentalocéntrico de la ciencia, la existencia de modos no occidentales de producir ciencia cuenta con un amplio reconocimiento,

y algunos de esos modos son más antiguos que la ciencia occidental moderna, como sucede con la ciencia china estudiada por Joseph Needham (1954) (véase más adelante). Como expresa Roger Hart, «frecuentemente, la ignorancia de las ciencias sobre otras culturas [se ha] confundido con la ignorancia de otras culturas sobre ciencia» (1999: 89)[19]. No hay criterios transhistóricos y transculturales que permitan definir la ciencia y distinguirla inequívocamente de otros tipos de saberes no científicos. En la India[20] y en el mundo islámico[21] ha habido discusiones al respecto dignas de mención. En el caso del mundo islámico, Alatas representa el intento más elocuente y sistemático de los últimos años de abordar la necesidad de una concepción alternativa de ciencia social que corresponda a las preocupaciones teóricas y filosóficas de las sociedades asiáticas. En palabras de Alatas: «He introducido el término 'discursos alternativos' como categoría que abarca el trabajo de varios autores de una gran variedad de disciplinas de las ciencias sociales, muchos de los cuales se interesan por la tarea de la liberación del colonialismo académico y por el problema de la irrelevancia de las ciencias sociales euroamericanas y, a su vez, han expresado la necesidad de crear condiciones para el surgimiento de ciencias sociales alternativas en las sociedades no occidentales» (2006a: 18). A continuación, me centraré en un ejemplo anterior, el de un notable practicante de la ciencia otra, Mahatma Gandhi.

La concepción gandhiana de la ciencia

Debido a su crítica de la civilización occidental moderna, Gandhi ha sido acusado de defender una posición anticiencia. Según

19. Véase más sobre este asunto en Hart (1999: 88-114), Horton y Finnegan (1973), Galison y Stump (1996) y Goonatilake (1995).

20. Véanse, por ejemplo, Nandy (1995); Sardar (1988), Uberoi (1984 y 2002) y Visvanathan (1997). En Prasad (2006: 219-227) se puede encontrar un análisis complejo del debate sobre ciencia moderna y ciencia alternativa basado en un estudio de imágenes obtenidas por resonancia magnética llevado a cabo en el contexto de los estudios sociales de la ciencia.

21. Véanse, entre muchos otros, Alatas (1995: 89-111; y 2006d, ed.), Dhaouadi (1996) y Shariati (1979). Para ilustrar lo que está en juego en la búsqueda de una ciencia social islámica, Dhaouadi afirma: «Estudiado desde un punto de vista islámico, el comportamiento humano tiene que entenderse de un modo radicalmente diferente de las perspectivas de la libido de Freud o del determinismo social de Durkheim. La intervención de símbolos culturales media con fuerza en el impacto de la pulsión sexual o las fuerzas sociales en el comportamiento humano» (1996: 168).

Shambhu Prasad, este asunto no se ha abordado como es debido ni por sus seguidores ni por los analistas sociales de la filosofía y la práctica gandhianas[22]. En las siguientes observaciones adopto las perspectivas de Prasad y también de J. P. S. Uberoi y Shiv Visvanathan.

Aldous Huxley fue de los primeros en etiquetar a Gandhi y al movimiento *khadi* como anticiencia:

> Los seguidores de Tolstói y Gandhi nos dicen que tenemos que «volver a la naturaleza», o sea, a abandonar completamente la ciencia y vivir como primitivos, o, en el mejor de los casos, al estilo de nuestros antepasados medievales. El problema de esta recomendación es que no la podemos seguir o, mejor dicho, podemos seguirla si estamos dispuestos a sacrificar por lo menos ocho o nueve millones de vidas humanas. La ciencia, en forma de industrialización y tecnología agrícola modernas, ha permitido que la población mundial se duplique en el espacio de cerca de tres generaciones [...]. Tolstói y Gandhi son humanitaristas convencidos, pero abogan por la masacre, que, al compararla con las masacres de Tamerlán y de Gengis Kan, hace que estas parezcan triviales e imperceptibles (1933: 211).

En el mismo campo, Nehru, al explicar la actitud de Gandhi sobre la ciencia, acaba por reforzar la división entre el llamado punto de vista personal de Gandhi y el punto de vista público del Congreso. Nehru establece una diferencia muy clara entre él mismo como hombre de ciencia y Gandhi como hombre de religión[23].

Partiendo del supuesto de que «la India como área de cultura no tendrá ningún lugar en el mundo del conocimiento, las ciencias y las artes si no empieza por desafiar el monopolio del método científico europeo establecido en los tiempos modernos», Uberoi concluye que «proponer esperar hasta convertirnos nosotros mismos en europeos no es la solución», y destaca que ve a Gandhi como alguien con una teoría y una práctica de la experiencia científica distintas y también con una explicación científica que presupone la igualdad entre el ser humano y la naturaleza (1984: 8). A su vez, Nandy defiende que Gandhi no se oponía a la tecnología en sí misma y sí al tecnologismo, una condición que creaba una relación jerárquica tanto entre quienes poseen la tecnología y los que no,

22. Véase Prasad (2001: 3721).
23. Más sobre este asunto en Singh (1988: 15-16).

como entre el ser humano y la naturaleza. Según Nandy, Gandhi valoraba la tecnología basándose en lo que sustituía, representaba y simbolizaba (1995), y no en lo que ella era. Visvanathan ve a Gandhi como uno de los mayores y más inventivos científicos de la era *swadeshi*. Para escapar del Occidente moderno, Gandhi tuvo que subvertir o transformar la ciencia, tanto de manera lúdica como política. Según Visvanathan, la ciencia gandhiana era una ciencia fluida de resistencia. En el cambio de la organización de la ciencia propuesto por Gandhi, el dinero no sería lo que la ciencia más necesitaría; en vez de los grandes laboratorios, habría *ashrams* y *gurukuls* de la ciencia (escuelas con un gurú residente) (1997: 231).

En palabras de Gandhi: «La civilización moderna, lejos de haber proporcionado el bien más preciado a la humanidad, se olvidó de que sus principales gestas son las armas de destrucción masiva, el temible crecimiento del anarquismo, las disputas terribles entre capital y trabajo, y la crueldad diabólica y arbitraria perpetrada contra los animales vivos inocentes y sin voz en nombre de a lo que falsamente se llama ciencia» (1999a: 206). Así pues, «[el] alarde a propósito de los maravillosos descubrimientos de la ciencia, por mejores que sean en sí mismos, es, a fin de cuentas, un vano alarde» (1999b: 209). Estas citas muestran la posición tan firme sobre la ciencia que defendía Gandhi en los inicios de su vida pública. La expresión «a lo que falsamente se llama» indica la convicción de Gandhi de que la práctica científica prevaleciente tenía defectos, pero que estos no eran necesariamente intrínsecos a la indagación científica. Ni esa condición justificaba irremediablemente un rechazo absoluto. Se volvía necesario corregir el curso del emprendimiento científico[24].

Prasad destaca el hecho de que Gandhi pusiera a la ciencia en el contexto más amplio de la descolonización. Era de la opinión de que el científico también debería beneficiarse de la interacción con las colonias y sus sujetos. Sugería que la popularización de la ciencia no era una transposición lineal de conocimiento del especialista al no especialista en la materia, sino que debería constituir un esfuerzo colaborativo. Solo así la ciencia podría beneficiarse también de ese proceso[25]. Gandhi no veía razones para que la ciencia

24. Prasad (2001: 3723).
25. Bilgrami (2002: 79-93).

debiera estar inevitablemente vinculada a la idea de progreso o a la idea de naturaleza como recurso natural infinito. Afirmaba: «Los progresos materiales de la ciencia occidental nos dejan deslumbrados. No me apasiona ese progreso. De hecho, casi parece que Dios, en su sabiduría, evitó que la India siguiera esa dirección para poder cumplir la misión de resistir a la tentativa del materialismo»[26].

En varias partes de sus escritos, Gandhi se ve como un científico:

> Ahora pienso que la palabra «santo» se tendría que prohibir en la vida actual. Se trata de una palabra demasiado sagrada para que se aplique de forma ligera a cualquier persona, y mucho menos a alguien como yo, que solo busca humildemente la verdad, conoce sus limitaciones, comete errores, nunca duda a la hora de admitirlos cuando los comete y confiesa abiertamente que, al igual que un científico, se dedica a crear experiencias sobre algunas «verdades eternas» de la vida, pero no puede ni siquiera reclamar para él el estatuto de científico porque no es capaz de mostrar ninguna prueba tangible de la precisión científica de sus métodos ni resultados tangibles de sus experiencias que sean compatibles con lo que exige la ciencia moderna (1999c: 304).

Siguiendo el camino recorrido por Gandhi, Uberoi defiende que «si acabamos entendiendo el problema intelectual intrínseco de la teoría y la praxis positivistas de la ciencia y de sus respectivos argumentos, lo que conlleva un diálogo con la teoría y la praxis nativas, tanto sin son las clásicas como las vernáculas, entonces la ciencia occidental moderna se reconstituirá por sí misma como algo nuevo en el proceso» (1978: 86). La idea de la búsqueda de una ciencia alternativa en vez de la actitud anticiencia surge claramente cuando, en 1921, en la inauguración del Tibbia College, en Delhi, Gandhi expuso su punto de vista sobre la medicina moderna y la medicina tradicional. El discurso empezó con su crítica radical, en su momento bien conocida, sobre la medicina moderna. Sin embargo, en el mismo discurso, Gandhi elogiaba el espíritu investigador de los científicos modernos y lanzaba a los médicos tradicionales el reto de que adoptaran una actitud semejante, en lugar de «seguir fórmulas no cuestionadas»:

> Me gustaría rendir un humilde homenaje al espíritu de investigación que estimula a los científicos modernos. Mi disputa no se centra en ese

26. Gandhi (2013: 53).

espíritu. Es más, me quejo del camino que ha seguido ese espíritu. Se ha dedicado sobre todo a la exploración de leyes y métodos que han propiciado la promoción meramente material de su clientela. Sin embargo, solo tengo elogios para el cuidado y la capacidad de trabajo y de sacrificio que han animado a los científicos modernos en su búsqueda de la verdad. Lamento tener que dejar constancia de mi opinión, basada en una considerable experiencia, de que nuestros *hakims* y nuestros *vaids* no poseen aquel espíritu en un grado mínimamente reseñable. Siguen fórmulas sin cuestionar. Investigan poco. La situación de la medicina indígena es verdaderamente deplorable. Al no haberse mantenido al corriente de la investigación moderna, la profesión se ha visto, en gran parte, desacreditada. Mi esperanza es que esta escuela intente remediar este serio problema y vuelva a restaurar a la ciencia médica ayurvédica y unani la gloria obtenida en el pasado. Así pues, estoy feliz de que esta institución cuente con una vertiente occidental (1999d: 342).

Para Gandhi, el conocimiento de la «ciencia del hilado» era fundamental para el éxito del movimiento *khadi*; es por ello por lo que hizo un llamamiento a todos los trabajadores de la comunidad para que se instruyeran en ella. Gandhi opinaba que solo quienes tuvieran un conocimiento profundo tanto de los aspectos teóricos como de los aspectos prácticos de la ciencia del hilado se podrían volver trabajadores del pueblo. Los rigurosos criterios técnicos referentes a los trabajadores del *khadi* muestran que Gandhi veía al trabajador de la comunidad como un científico. El trabajador debería conocer muy bien todos los aspectos de la manufactura de tejidos, incluyendo las diferentes variedades de algodón y el método de cosecha adecuado para el hilado manual. Tenía que saber desgranar y conocer los diferentes desgranadores manuales usados en los pueblos indios. Asimismo, tenía que saber testar la resistencia, la uniformidad y los recuentos de *yar*, y distinguir una buena *charkha*[27] de una mala *charkha*, ser capaz de reparar *charkhas* degradadas y de reajustar un huso defectuoso. Gandhi analizó con preocupación el estado de decadencia de las industrias rurales. Se sentía fuera de su área al investigar sobre el tema, para el que no estaba preparado:

En este ámbito, el campo es tan amplio, con una variedad tan infinita de industria para tratar y organizar, que pondrá a prueba nuestro talento empresarial, nuestro conocimiento especializado y nuestra formación

27. Rueca, máquina de hilar. *(N. del T.)*

> científica. No se puede conseguir sin trabajo duro y esfuerzo incesante ni sin aplicar todas nuestras capacidades empresariales y científicas a este objetivo supremo. Por consiguiente, envié un cuestionario a varios de nuestros médicos y químicos conocidos para solicitarles que me iluminen sobre el análisis químico y los diferentes valores nutricionales del arroz pulido y no pulido, el *jaggery* y el azúcar, etc. Muchos amigos me respondieron de inmediato, por lo que les estoy agradecido, y solo confesaron que hasta ahora no se ha realizado ninguna investigación sobre algunos de los temas que había abordado en mis preguntas. ¿No es trágico que ningún científico haya sido capaz de proporcionarme el análisis químico de un artículo tan sencillo como el *gur*? La razón es que no hemos pensado en el habitante de los pueblos (1999e: 410).

En el esquema de Gandhi, el papel activo del científico tenía una importancia fundamental. El científico tenía que ser consciente y capaz de pensar por sí mismo, y estaba claro que su lugar no era ni el mercado explotador ni el Estado asfixiante y sí estar al lado del pueblo. Todas las experiencias de Gandhi en la ciencia fueron un intento de definir y articular esta área. Lo que más le gustaba a Gandhi era guiar al científico:

> Siempre que tengáis dudas o si vuestro ego crece demasiado, haced la siguiente prueba. Recordad la cara del hombre más pobre y más débil que hayáis visto alguna vez y preguntaos si el paso que estáis contemplando dar le será de alguna utilidad. ¿Ganará algo con ello? ¿Desarrollará un control de su propia vida y de su destino? En otras palabras, ¿acaso guiará hacia el *swaraj* a los millones de personas hambrientas y con hambre espiritual? Así veréis como se disipan vuestras dudas y vuestros miedos (1999f: 311).

En la cosmología gandhiana, la unidad del cuerpo, la mente y el espíritu fue necesaria para la exploración de la relación entre la naturaleza, el ser humano y Dios. Uberoi afirma, en la misma línea de pensamiento:

> Desde el lado de la ciencia, el nuevo modo de vida y de pensamiento nos obligará a reestructurar el proyecto, el currículum y la jerarquía de las ciencias especiales, teóricas y experimentales, para descubrir y afirmar la unidad superior del sujeto y del objeto, del ser humano y del sistema. La nueva clasificación condenará, en todas las ciencias especiales, la distinción entre la naturaleza exterior y el ser humano interior, entre el participante y el observador, como principio de conocimiento (1978: 85).

Concluyo este apartado con las siguientes palabras de Anthony Parel: «En cuanto a la epistemología, Gandhi parte del principio de que los seres humanos viven según las verdades establecidas por el empirismo, la razón y las instituciones espirituales» (2000: 9). Esta cita resume la trayectoria de Gandhi por los saberes occidentales y no occidentales.

Capítulo 3

AUTORÍA, ESCRITURA Y ORALIDAD

En este capítulo inicio la discusión del segundo grado de separación entre las epistemologías del Sur y las epistemologías del Norte. La segunda capa de problemas se refiere a los diversos contextos y lugares de conocimiento, así como a la diversidad de los conocimientos a los que dan lugar. Son la base sobre la cual se deben tratar las cuestiones teóricas y metodológicas planteadas por las epistemologías del Sur. En este capítulo, abordo los dos primeros problemas. *El problema de la autoría* se refiere al hecho de que la mayoría de los conocimientos que se originan en las luchas sociales son colectivos o funcionan como tal. En vez de tener autores, ellos mismos son autores. Sin embargo, en las luchas frecuentemente surgen superautores. ¿Cómo debemos entender este hecho? El problema de la oralidad y la escritura tiene que ver con la siguiente pregunta: teniendo en cuenta que la mayoría de los conocimientos presentes en las ecologías de saberes circulan oralmente, incluso disponiendo de una versión escrita, y otros no tienen ninguna versión escrita, ¿cómo pueden validarse los conocimientos en ese flujo evanescente, o incluso imperceptible?

La cuestión de la autoría

Para las epistemologías del Sur, la cuestión de la autoría es compleja; engloba tipos de autoría que van más allá del paradigma de individualismo autoral privilegiado por las epistemologías del Norte, que se caracteriza por distinciones como la de sujeto/objeto, conocedor/conocido, mente/cuerpo y teoría/práctica. Para las epistemologías

del Sur, el propio concepto de autoría es problemático. En la modernidad occidental, el concepto de autor implica nociones como originalidad, autonomía y creatividad. Forma parte del mismo conjunto de filosofías idealistas que subyacen al individualismo posesivo moderno. Este concepto de autoría casi no tiene validez en las epistemologías del Sur, puesto que, para ellas, los conocimientos más relevantes o son inmemoriales o son generados en el ámbito de las experiencias sociales de opresión y de las luchas contra esa opresión. Sea como sea, pocas veces son identificables como una única persona o proceden de una única persona. Las experiencias colectivas nuevas o antiguas son siempre subyacentes a esos conocimientos. Los conocimientos irrumpen, muchas veces de formas sorprendentes, en momentos de acción o de reflexión, momentos especialmente tensos debido a los riesgos y desafíos en juego. O entonces se trata de memorias colectivas (conocimientos tácticos, latentes) que preceden en gran medida a los contextos de vida y lucha del presente.

Una vez descritos lo peligros del concepto de autoría, se pueden identificar por lo menos dos tipos de autoría: por un lado, los conocimientos colectivos; por el otro, los conocimientos de los superautores. La mayoría de los conocimientos que surgen de la lucha son colectivos o funcionan como tales. Muchas veces los conocimientos más cruciales no tienen autores. Ellos mismos son autores. Esto suscita dos cuestiones: la cuestión del anonimato y la cuestión de la unanimidad. Aunque los conocimientos colectivos pertenezcan a un determinado grupo o comunidad, siempre hay personas que los formulan con especial autoridad, precisión, fiabilidad o eficacia. Y ese es el caso de los sabios-filósofos (*sages*) africanos de la filosofía de la sagacidad que refiero más adelante, o el caso de los sabios y sabias indígenas o campesinos y campesinas de África, las Américas y Asia. Se trata de los intermediarios entre el conocimiento colectivo y el grupo o la comunidad como un todo. El conocimiento colectivo se expresa a través de ellos y ellas, en un tipo de mediación que, lejos de ser neutral o transparente, es un espejo prismático, como un filtro creativo y transformador. Dichas situaciones no caben, en efecto, en la dicotomía individual/colectivo. Por otro lado, aunque los comparta un determinado grupo o comunidad, los conocimientos colectivos no son necesariamente comunes, puesto que no todos los miembros de los referidos grupos o comunidades los comprenden y los sancionan del mismo modo.

Por el contrario, pueden surgir variaciones, énfasis diferentes e incluso conflictos interpretativos con especial intensidad en momentos de crisis o de cambio súbito o significativo[28]. El segundo tipo de autoría, la autoría de los superautores, engloba dos subtipos. Por un lado, los líderes de los movimientos y luchas que, debido a la ejemplaridad de sus trayectorias o a su posición política, dominan un tipo de conocimiento que les concede una autoridad especial. Ese protagonismo autoral es complejo, puesto que su naturaleza individualizada muchas veces es el resultado de laboriosos procesos de construcción colectiva de conocimiento. Los líderes de movimientos de liberación nacionales —como Mahatma Gandhi, Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral, José Rizal o José Martí— son ejemplos de individuos cuya trayectoria política les otorgó el estatuto de portavoces privilegiados de conocimiento colectivo. Por otro lado, están aquellos cuyos conocimientos son portadores de una autoridad especial en una determinada comunidad. Como he mencionado antes, ese es el caso de los sabios y las sabias, los y las *sages* que inspiraron al filósofo africano Odera Oruka a convertir su filosofía de la sagacidad en una de las más importantes vertientes de la filosofía africana[29]. Reconstruyendo de manera crítica y creativa la experiencia colectiva y la tradición oral del grupo, los sabios-filósofos conciben formas críticas y creativas de interpretar y transformar la realidad[30]. La siguiente frase del

28. En la Parte II, sobre cuestiones metodológicas, abordo el problema de que muchas veces los investigadores individuales se apropian de la autoría colectiva de forma no ética (sino también ilegal) y la convierten en autoría individual. Para un estudio empírico reciente sobre la amplitud de esta conversión, véase Castleden, Morgan y Neimanis (2010: 23-32).

29. La distinción entre el primero y el segundo tipo de superautor no siempre está exenta de errores. Por ejemplo, Oruka (1990: 32) defiende que tanto Gandhi como Nyerere son superautores por ser protagonistas de luchas de liberación y por ser sabios (*sages*). Véase también Santos (2014a).

30. Oruka distingue al sabio popular del sabio-filósofo. El sabio popular y el sabio «cuyo pensamiento, pese a estar bien informado y ser pedagógico, no va más allá de la aclamada sabiduría popular. Ese sabio podrá no tener la capacidad o la vocación para aplicar su propia objeción crítica independientemente de las convicciones o creencias populares». «El sabio-filósofo, a su vez, «podrá conocer, como el sabio popular conoce, las convicciones o creencias que orientan a su comunidad. Sin embargo, hace una valoración crítica independiente de lo que las personas consideran verdadero» (1990: 28). Solo el sabio-filósofo se puede considerar un superautor en el sentido adoptado aquí. El trabajo de Oruka ha sido muy discutido. Véanse, por ejemplo, Masolo (2016) y Binte Masud (2011: 874-886).

pensador africano Amadou Hampâté Bâ (1901-1991) está inspirada en estos sabios: «En África, cuando muere un anciano, arde una biblioteca» (Diagne, 2013: 69). La estructura-base de las relaciones entre lo individual y lo colectivo también es muy compleja. Desde el punto de vista de Oruka, los sabios-filósofos combinan un entendimiento profundo, muchas veces ancestral, de la tradición oral con una percepción individual que les permite adquirir una conciencia crítica frente a las perspectivas heredadas y, de este modo, crear nuevas perspectivas. Esas nuevas perspectivas siempre tienen un carácter doble de análisis y orientación, interpretación y ética. Los sabios-filósofos son traductores creativos de su propia cultura; al mismo tiempo, mantienen los pies bien firmes en el suelo ante las emergencias y las exigencias del presente, recurriendo de manera selectiva y pragmática a un pasado que es inagotable y solo parcialmente transparente.

Escritura y oralidad

El conocimiento científico es un conocimiento escrito divulgado por la escritura; esta es la condición indispensable para que se considere riguroso y monumental. Es riguroso porque proporciona una versión unívoca, la versión escrita presente en el texto, y escrita en una determinada lengua fijada por su origen; es monumental porque, como los monumentos, la escritura permanece y, por esa razón, se distancia de las prácticas diarias. Me refiero, evidentemente, a los textos y no a las interpretaciones, que varían y evolucionan, motivo por el cual las tradiciones escritas son menos rígidas que los textos escritos que constituyen la respectiva base. Sin embargo, en paralelo a los conocimientos escritos, hay conocimientos que se divulgan oralmente y que no tienen ninguna expresión escrita; en la mayoría de los contextos de la vida cotidiana, esos conocimientos orales constituyen enunciados y no textos. Si consideramos la totalidad del mundo como un paisaje de conocimientos escritos y orales, entendemos que los conocimientos orales son más comunes que los escritos, aunque tengan menos prestigio, en general por la sencilla razón de que los criterios predominantes de atribución de prestigio se establecen en contextos en los que prevalece el conocimiento escrito. El conocimiento oral no es necesariamente el conocimiento de personas

analfabetas[31]. Y no es simple, ingenuo, de fácil acceso o no fiable en comparación con el conocimiento escrito. Es un saber con una lógica de producción y reproducción diferente.

Para entender la diferencia, se ha propuesto una distinción entre literatura y oratura. El concepto de oratura, acuñado por el lingüista Pio Zirimu, tiene el objetivo de dar a la expresión oral el mismo estatuto que tiene la expresión escrita. Según Ngũgĩ wa Thiong'o, Zirimu concibe la oratura como algo más que literatura oral, como un sistema estético oral que dispensa la validación del canon literario (escrito). De hecho, la oratura entiende la literatura como derivativa, y frecuentemente encuentra sus fuentes en la literatura oral. La oratura posee su propio valor, a pesar de que la literatura escrita muchas veces se ha apropiado del conocimiento oral y lo ha tomado como materia prima para someterlo a sus criterios estéticos o epistemológicos. Lo cierto es que un gran número de productos culturales escritos tienen su raíz en la oratura. Es lo que sucede, como menciona Ngũgĩ wa Thiongo'o, en el caso de los épicos clásicos de cualquier cultura, puesto que «incluso cuando se registran por escrito, solo adquieren un carácter real cuando son dichos, en la narración oral»[32].

Hoy en día, la gente predominantemente formada en el marco del conocimiento escrito es tendencialmente incapaz de escuchar conocimientos no escritos. Incluso pueden oírlos cuando se expresan, pero en realidad no logran escucharlos. Esto significa que no entienden los silencios, aquello que está implícito en lo que efectivamente se dice, o aquello que solo puede decirse y nunca escribirse[33]. Desde el punto de vista del conocimiento escrito, la ausencia de una escucha profunda no constituye un problema; de hecho,

31. Por ejemplo, algunos de los sabios presentados por Odera Oruka sabían leer y escribir.

32. Véase Ngũgĩ wa Thiongo'o (2007: 4-7). En sus novelas, el autor propone una fusión entre oratura y literatura. Véase, por ejemplo, *Wizard of the Crow* (2006). Véase también Colson (2011: 133-153). Goody (1987: 59-77) presenta un argumento semejante sobre los poemas homéricos como producto de una cultura oral o de una cultura literaria.

33. Goody advierte: «Como miembros de una cultura escrita, tenemos tendencia a transferir nuestros propios procesos de memoria a nuestra lectura de las culturas orales y a verlas con ojos de quien lee, pero necesitamos mirarlas desde dentro» (2000: 35). Goody escribió un número importante de textos sobre las intersecciones de las culturas orales y escritas. Véase, por ejemplo, Goody (1987: 125-138), que analiza el impacto de la escritura islámica en las sociedades orales de África occidental.

es una condición para el refuerzo de la capacidad de distinguir el conocimiento relevante (escrito) del irrelevante (oral)[34]. *Mutatis mutandis*, si la oratura, al invertir las prácticas dominantes, sometiera a su propia lógica los textos escritos y los respectivos autores, revelaría los límites del rigor de estos últimos y contribuiría, así, a desmonumentalizarlos[35]. Seguiremos discutiendo este tema más adelante.

La oratura tiene una dimensión performativa que no se encuentra en el conocimiento escrito[36]. Exige la presencia de un *performer* (un agente, un actor) y de un público, así como, como es obvio, de un espacio de *performance*, de presentación/representación, que puede ser una plaza, la calle, la sombra de un árbol, una iglesia o un autobús. Al transmitirse en copresencia, el conocimiento oral también es visual. Cuando se trata de conocimiento oral tradicional, su interpretación implica el conocimiento tanto de la tradición oral como de la tradición visual[37]. La transmisión del conocimiento oral puede incluir la danza, el teatro y la música. El escultor, poeta y contador de historias sudafricano Pitika Ntuli indica que la característica básica de la oratura es algo más que la fusión de todas las formas de arte: «La oratura es más que la fusión de todas las formas de arte. Es la concepción y la realidad de una perspectiva total de la vida. Es una cápsula de sentimiento, pensamiento, imaginación, gusto y oído. Es el flujo de un espíritu creativo [...]. La oratura es el universo de expresión y de apreciación y una fusión de ambos en un individuo, en un grupo, en una comunidad» (1988: 215). Dentro de la misma lógica, Ngũgĩ wa Thiong'o explica que «la oratura no considera absolutas las fronteras entre la

34. En los capítulos siguientes (sobre metodología), abordo la relevancia epistemológica y metodológica de la escucha profunda.

35. Véase el capítulo 9, sobre la desmonumentalización del conocimiento escrito.

36. El clásico de Ruth Finnegan sobre la literatura oral en África (publicado originalmente en 1970) llama la atención sobre el papel de la *performance* en la presentificación, transmisión y composición de la tradición oral. «Sin su realización oral e interpretación directa del cantante y orador, no se puede decir simplemente que un texto literario no escrito tenga de algún modo una existencia continuada o independiente. Con relación a esto, existe un paralelismo, no tanto con la literatura escrita como con la música y la danza, pues estas son formas de arte que, en última instancia, se actualizan en, y a través de, la respectiva *performance* y, además, dependen en cierto modo de la repetición de *performances* para tener una existencia continuada» (2012: 5).

37. Sobre la relación entre textos orales y visuales, véase Somjee (2000: 97-103).

especificidad de la naturaleza y de la cultura o la educación» y considera que sus «elementos genéricos más importantes —adivinanzas, proverbios, historias, canciones, teatro y danza— son un intento imaginativo de explicar el universo» (2007: 6).

La frontera entre el arte y el conocimiento oral es muchas veces difícil de determinar. ¿Cómo dar espacio a la *performance* en contextos en los que predominan los conocimientos no performativos y cómo valorar la presencia de conocimientos orales en contextos dominados por conocimientos escritos? Estos son los desafíos a los que se tienen que enfrentar las epistemologías del Sur. Estos desafíos no se deben ver como formas de reconciliar conocimientos pasados y presentes, modernos y tradicionales. Probablemente, tendrán una mejor base si se consideran teniendo en cuenta el futuro, puesto que la era de la electrónica y el espacio virtual creado por ella producen un regreso a la oralidad amplio y transformado; aquello que Ngũgĩ wa Thiongo's (2007: 5) denomina cibertura: «Al igual que la naturaleza dio origen a la cultura, la cultura, a su vez dio origen a la cibercultura o cibertura (realidad virtual). La cibertura es a la cultura lo que la cultura es a la naturaleza. La cibertura imita la cultura del mismo modo que la cultura imita la naturaleza»[38]. De hecho, el resurgimiento de la cultura oral en el mundo de Internet se está volviendo un tema de gran interés. Por ejemplo, el proyecto Pathways, de John Miles Foley, pretende ilustrar las semejanzas y correspondencias fundamentales «entre las tecnologías de pensamiento más antiguas y más recientes de la humanidad: la tradición oral e Internet»; «pese a las diferencias superficiales, ambas tecnologías son radicalmente afines, pues no dependen de productos estáticos y sí de productos continuos, no dependen del 'qué' y sí del 'cómo llego hasta allí'. A diferencia de la página espacial de la página y del libro, las tecnologías de tradición oral y las de Internet *imitan la forma en que pensamos*

38. Las comunidades campesinas y los pueblos indígenas (pueblos tribales o primeras naciones de América del Norte) se enfrentan hoy al desafío de transmitir conocimiento oral a las generaciones más jóvenes a través de Internet y de otros medios electrónicos que los jóvenes dominan mejor. ¿Acaso el nuevo formato de grabación y transmisión altera las historias? ¿Acaso todas las historias se pueden grabar, o hay algunas que tienen un carácter demasiado religioso para que se puedan grabar? ¿Quién debe hacer la selección y en qué criterios se debe basar? ¿Quién puede garantizar la exactitud de la transmisión en un contexto en el que el contador de historias deja de controlar la autenticidad o la fidelidad de la narrativa?

y lo procesan todo a través de los circuitos de una red. En los dos medios de comunicación los circuitos —y no las cosas— son lo importante» (2012: 5).

El conocimiento oral no conoce disciplinas, tiempos lineales, espacios delimitados[39]. En sus múltiples manifestaciones, imita, recrea y subvierte dominios de la realidad que se alteran, que de tan distantes se vuelven próximos, de tan extraños se vuelven conocidos, o viceversa. Una de sus manifestaciones más genuinas son las historias narradas por contadores de historias. El acto de contar historias genera una sensación de copresencia inmediata y concreta a través de la cual las experiencias sociales que existen en tiempos, espacios y culturas diferentes se vuelven más fácilmente accesibles e inteligibles, un tipo de copresencia que no se logra obtener a través del lenguaje conceptual (ya sea técnico, filosófico o científico). Según Ngũgĩ wa Thiongo'o, «[en] una historia, al contrario de la vida real, podemos saber lo que sucede a continuación. Un buen contador de historias es el que crea de nuevo el ansia de la expectativa [...]. Incluso cuando los oyentes ya conocen el contenido general de la historia y su fin, el contador de historias incluso así es capaz de recrear una vez más el ansia de la expectativa y satisfacerla después. La historia se vuelve nueva cada vez que se cuenta y se vuelve a contar» (2012: 79).

La narrativa, incluso cuando se trata de una narrativa histórica, subvierte la lógica temporal al producir un efecto de sincronicidad y de contemporaneidad que ayuda a convertir lo extraño en conocido y en contemporáneo lo que es distante en el tiempo. Además, la *memoria passionis* (una categoría judeocristiana en sí misma) del mundo se basa en la rememoración y en las narrativas que, al contar de nuevo luchas ejemplares de vida y muerte, de sufrimiento y liberación, de pérdida y ganancia, refuerzan los sentimientos de alegría y miedo, de temor y estupor, de venganza y compasión, desde los cuales surge una especie de sabiduría compartida y ascendente sobre el mundo.

A diferencia de la reconstrucción histórica, la *memoria passionis* hace desaparecer la diferencia entre pasado, presente y futuro, ve fuerzas en las debilidades y posibilidades alternativas en las derrotas. La sabiduría que origina es tan contemplativa como activa; es

39. La oratura, como arte narrativa, atraviesa varias temporalidades de experiencia concreta, permitiendo así una reflexión sobre la memoria.

un depósito global de memoria y visión que convierte el pasado en una energía capaz de dar poder al presente y de reforzar el *todavía no* o el *quizá* del futuro. Además, las narraciones, historias y parábolas tienen un final abierto. Se dejan reinterpretar y recontextualizar y, en ese sentido, permiten una continua reinvención de la autoría o la coautoría. Los contadores de historias son siempre coautores de las historias que oyeron contar a sus antepasados.

En los procesos de lucha, las historias a menudo configuran conocimiento capacitador, ya sea porque realzan la fuerza de los oprimidos (por ejemplo, recordándoles victorias pasadas) o porque reducen la fuerza de los opresores (por ejemplo, ridiculizando la realidad que los opresores tienen como incontestable o subrayando la fragilidad de las relaciones de poder que tienen como inalterables). Se cuentan historias, se cantan canciones con el mismo objetivo de crear un sentido intensificado del acto de compartir y pertenecer que contribuirá a reforzar y radicalizar la voluntad de transformación social. No es por capricho proselitista ni por exceso de celo que todas las reuniones, todos los comicios, protestas y ocupaciones de tierras organizados por uno de los movimientos sociales más importantes de nuestros días —el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil— se inician con aquello que llaman la mística, un momento de silencio, oración y canto, con los militantes en círculo, cogidos de las manos, convirtiendo los cuerpos físicos individuales en un cuerpo físico colectivo.

En términos históricos, las canciones y los cánticos siempre han tenido una presencia muy fuerte en las luchas de resistencia y liberación como forma de reponer fuerzas para superar la desesperación y el valor para luchar contra opresores intimidantes. La presencia a través de canciones y cánticos es una forma de trascender el cuerpo sin abandonarlo nunca, de trascender diferencias a favor de una armonía necesaria para una tarea práctica al alcance de la mano (que puede ser el propio canto o algo que va más allá de él), de crear fuerza material a partir de la fuerza simbólica[40].

40. Muchas veces se confronta la tradición oral con el problema de la transcripción. ¿Acaso es apropiado, o incluso legítimo, transcribir textos orales? En la antología de escritura indígena de Nueva Inglaterra coordinada por Siobhan Senier (2014a), la autora refiere que Leslie Marmon Silko (Laguna) «una vez criticó la transcripción de narrativas orales por tratarse de un robo cultural, puesto que al publicarse dichas tradiciones, que nunca deberían haber sido transcritas, se desvirtuaban completamente» (2014a: 7).

Por las informaciones que me constan, uno de los proyectos más notables sobre la descolonización del conocimiento y el uso de la historia oral como herramienta de resistencia contra la dominación capitalista y colonial es el Taller de Historia Oral Andina (THOA), fundado en Bolivia en 1983 por iniciativa de Silvia Rivera Cusicanqui. Desde sus inicios, el objetivo del THOA es construir la historia genuina y concreta de los pueblos indígenas de la región andina, una historia contada por ellos, que refleja sus visiones del mundo y modos de vida, sus puntos de vista sobre las luchas que llevaron a cabo a lo largo de los siglos, sus héroes, sus ansias respecto a la justicia, la dignidad y la autodeterminación. El recurso creativo a las metodologías de la historia oral, la implicación activa de las comunidades, las decenas de publicaciones y los debates que promovieron, todo esto permitió que el proyecto THOA no solo llevara a cabo una crítica consistente de las epistemologías del Norte, sino también que constituyera una fuente de conocimiento militante al servicio de muchas organizaciones indígenas que disfrutaron de él para reforzar sus propias luchas contra el capitalismo y el colonialismo[41]. La búsqueda de un tipo diferente de conocimiento, un conocimiento artesanal característico de los pueblos y los campesinos indígenas, dio lugar a una epistemología nueva y compleja en la que el texto oral se asociaba al texto escrito y en la que el conocimiento característico de los pueblos indígenas se complementaba gracias al conocimiento de los científicos sociales que se mostraban solidarios con ellos[42]. Lo que vuelve este proyecto y el trabajo de Rivera Cusicanqui verdaderamente extraordinarios es

41. Véanse Rivera Cusicanqui (1993: 25-139); Rivera Cusicanqui y Arze (1986: 83-8) y THOA (1988 y 1995). Véase también Stephenson (2002: 99-118).

42. La obra monumental de Pablo González Casanova, en cuatro volúmenes (1984-1985), en la que colaboraron científicos de todo el continente, demuestra esa complementariedad de manera elocuente. En la introducción al volumen 1, González Casanova escribe: «La historia del surgimiento de la conciencia, la estrategia y táctica de los indios y los campesinos es tan fascinante por sus desmitificaciones —entre otras, las de los modelos y paradigmas, las de las escuelas y doctrinas, autoritarios y abstractos— como por el descubrimiento de toda una cultura de lucha contra la sumisión epistemológica y política» (1984: 11). Tuvieron que pasar más de veinte años para que los movimientos vieran reconocidos a sus propios intelectuales («intelectuales orgánicos», «intelectuales nativos») en un contexto epistemológico bastante más plural que el de las décadas de 1970 y 1980. Regreso a este tema en la Parte II. Esteva, Valencia y Venegas (2008) presentan una excelente panorámica del cambio epistemológico. Véase, en especial, Giarraca (2008: 121-136).

la articulación entre esos diferentes tipos de conocimiento como opción epistemológica adoptada de un modo consistente.

Las ecologías de saberes que se originan en las luchas incluyen muchas veces conocimientos orales y escritos, que pueden ser historias, documentos, canciones o manifiestos. La performatividad se reviste de varias formas. Una de ellas es la memorización y la recitación. Ninguna de ellas es una simple reproducción de conocimientos escritos u orales; se trata, por el contrario, de conocimientos de un tercer tipo: el performativo. En determinados contextos, los conocimientos performativos son crucialmente formativos en la educación de la comunidad, incluso cuando hacen un llamamiento a la lucha. Ese es el caso de la revitalización religiosa del islam a través de la lectura y la recitación intensivas del Corán. En su estudio sobre el revivalismo religioso en Indonesia en la década de 1990, Anne Gade refiere el papel social de la memorización del Corán: «En las tradiciones islámicas, la memorización del Corán es un deber religioso especial de los musulmanes que tienen una responsabilidad ante la comunidad como 'guardianes' de la revelación» (2004: 62). En cuanto a la recitación, Gade escribe: «Los concursos de recitación del Corán representan en el sudoeste asiático expresiones del movimiento global del 'despertar islámico', un fenómeno que en Indonesia realza el desarrollo entusiástico de las artes coránicas, la lectura y la memorización» (2004: 216). Según la autora, «quien memoriza el Corán recibe el reconocimiento de ser su 'guardián' (*hafiz*), conocido por su *persona* social específica que resulta de la capacidad de recitar el Corán sin la ayuda de un texto [...] Los que memorizan el Corán negocian afectivamente las expectativas relativas al papel y las responsabilidades sociales de quien 'trae' el Corán en la memoria para el bien de la comunidad» (2004: 60).

La memorización y la recitación son procesos de hibridación entre lo escrito y lo oral y están bien presentes en luchas de fuerte dimensión religiosa. En esos casos, la posibilidad referida antes de composición en *performance* no está presente, por lo menos de manera explícita, puesto que la oralidad pretende reproducir y reforzar la estabilidad y la permanencia del texto escrito. Sin embargo, hay que distinguir la memorización y la recitación de textos escritos de la memorización y la recitación de narraciones orales. Los textos escritos son objeto de canonización con más facilidad. Al discutir las conclusiones de su análisis de mitos del norte de Ghana, Goody

destaca que los «enunciados normalizados», como define el equivalente a los textos religiosos en las culturas orales, varían significativamente incluso cuando se dice que estamos oyendo «una versión única de una recitación larga» (2000: 125). «En diferentes tiempos y espacios la recitación se alteró no solo en detalles sin importancia, sino también en términos de características (estructurales) importantes» (2000: 126)[43].

En general, tanto los textos orales como los escritos intervienen en las luchas de modos flexibles y creativos. De hecho, las luchas se definen muchas veces por el grado de flexibilidad y creatividad que permiten en la movilización e interpretación de los textos. Ese grado puede tener que ver con la naturaleza del texto o con el respectivo estatuto para el grupo que lo convoca para la lucha; por ejemplo, hay textos fundadores que seleccionan grupos y luchas, y textos seleccionados por grupos y luchas; textos propios y textos que han sido apropiados, importados, tomados prestados o adaptados a través de la traducción intercultural e interpolítica; textos ocultos y secretos y textos divulgados o manifiestos; textos para consumo interno y textos para consumo público, para seducir aliados o para alejar enemigos; textos francos, que lo dicen todo, y textos que esconden otros textos; textos hegemónicos, especialmente religiosos, como la Biblia o el Corán, que se los apropian grupos subalternos a fin de usarlos para objetivos contrahegemónicos. Cuanto más enardecida es la lucha, más intenso es el debate relativo a la interpretación de textos, tanto escritos como orales. En determinados contextos y en ciertos momentos, la lucha puede incluso limitarse a un conflicto de interpretaciones. Es cierto que, teniendo en cuenta la interpretación creativa de quienquiera que lo proponga, el texto oral es, generalmente, más flexible que el escrito, pero ambos permiten usos flexibles y creativos a través de diferentes tipos de mecanismos. De hecho, la controversia sobre cuál de los dos tipos de textos es más manipulable y, por tanto, menos fiable, es muy antigua. En la Antigüedad clásica, el tema era objeto de encendidas disputas, puesto que algunos confiaban más en el texto oral y otros lo hacían más en el texto escrito (Cooper, 2007)[44].

43. Goody (1987: 11-18) presenta un argumento parecido en su análisis de las recitaciones de los Vedas, los textos sagrados del hinduismo ortodoxo.

44. En el siglo XIX, Schopenhauer realiza una defensa muy enérgica del conocimiento escrito, valorando críticamente las contribuciones de Sócrates, un filósofo su-

Para las epistemologías del Sur, la valoración del conocimiento, la cultura y la tradición orales no tiene nada que ver con cualquier tentación romántica de idealizar el pasado. Simplemente, es el resultado del papel de la oralidad y la cultura oral en las luchas sociales, un papel muchas veces infravalorado por la cultura escrita que prevalece en nuestro tiempo y que frecuentemente controla los protocolos normativos que legalizan el ejercicio de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal. Así pues, deberíamos hacer caso a Goody cuando advierte de lo siguiente: «Tenemos que tener cuidado para no concebir las culturas orales como una versión más satisfactoria de nuestra civilización corrompida, y, por otro lado, para no ver esa civilización, la cultura de las ciudades, una cultura escrita, como cura para todas las barbaries» (1987: 293). En el mismo sentido, en *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss afirma que la escritura es una invención extraña cuya relación con la civilización está lejos de ser lineal. Por ejemplo, durante el periodo neolítico, la humanidad dio pasos de gigante sin la ayuda de la escritura. Según este autor, «el único fenómeno que ella ha acompañado fielmente es la formación de las ciudades y los imperios, es decir, la integración de un número considerable de individuos en un sistema político, y su jerarquización en castas y en clases». De Egipto

puestamente oral, para la filosofía occidental. Este tema exige una cita extensa: «Mas el único órgano con el que se habla a la *humanidad* es la escritura: verbalmente no se habla más que a un número de individuos; de ahí que lo que así se dice siga siendo un asunto privado en relación con el género humano. Porque la mayoría de esos individuos son para la buena semilla un mal terreno en el que, o bien no germina, o bien se echa a perder rápidamente en sus frutos: así que la semilla misma ha de ser conservada. Mas eso no se consigue con la tradición, que es falseada a cada paso, sino solamente con el escrito, el único que conserva fielmente los pensamientos. Además, todo espíritu que piensa en profundidad siente necesariamente el impulso, para su propia satisfacción, de conservar sus pensamientos y llevarlos a la máxima claridad y definición posibles; por lo tanto, a materializarlos en palabras. Pero eso se logra plenamente ante todo con el escrito: pues la exposición escrita es esencialmente distinta de la oral, ya que solo aquella admite la máxima precisión, concisión y lacónica brevedad, de modo que se convierte en el puro molde del pensamiento. Conforme a todo esto, sería una asombrosa arrogancia en un pensador la pretensión de dejar escapar el más importante descubrimiento del género humano. Así pues, me resulta difícil creer en la grandeza de espíritu de quienes no han escrito: antes bien, me inclino a considerarlos héroes principalmente prácticos, que tuvieron más efecto por su carácter que por su inteligencia. Los sublimes autores de la *Upanishad* de los Vedas escribieron: pero es muy posible que la *Samhita* de los Vedas, consistente en meras plegarias, al principio se hubiera propagado de forma simplemente oral» (2010: 41).

a China, cuando surgió la escritura, «parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación». Y concluye: «Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud. El empleo de la escritura con fines desinteresados para obtener de ella satisfacciones intelectuales y estéticas es un resultado secundario, y más aún cuando no se reduce a un medio para reforzar, justificar o disimular el otro» (1973: 298-299).

La relación entre el texto escrito y el texto oral tiene un significado muy especial para las epistemologías del Sur, porque en el periodo del colonialismo histórico el texto escrito se usó muchas veces para silenciar el texto oral de los pueblos colonizados y estos, a su vez, recurrieron con frecuencia al texto oral para resistir a la dominación colonial. Como ya he dicho antes, el propio texto escrito, destinado a funcionar, sobre todo en un contexto colonial, como la transcripción oficial de la élite, muchas veces se usó creativamente, subvertido, reinterpretado, leído entre líneas, para hacer oír las voces silenciadas de los pueblos colonizados a quienes, en general, solo se concedía la oralidad subalterna. Este fue, en particular, el caso de los textos religiosos. La tarea histórica de los misioneros fue afirmar y confirmar la superioridad de la religión del libro y su implicación en campañas de alfabetización tuvo siempre el objetivo de promover la aceptación de la religión eurocéntrica y, en términos más generales, de la cultura imperial y el consecuente rechazo de la religión transmitida por la tradición oral. En su trabajo monumental sobre este tema en el África Austral, *Of Revelation and Revolution* (1991, 1997), Jean y John Comaroff muestran que hubo «un largo diálogo» entre los misioneros y los pueblos africanos: «Más obvia fue la tentativa tangible de convertir a los africanos, de impresionarlos con argumentos de imágenes y mensajes, para establecer así la verdad del cristianismo. El esfuerzo realizado para reformar el mundo indígena, para inculcarle señales y prácticas —las *formas* espaciales, lingüísticas, rituales y políticas— de la cultura europea solo se distinguió parcialmente de esto en la iniciativa evangélica» (1991: 310).

Con este objetivo en mente, los poderes coloniales intentaron mantener el control de los textos y de la interpretación, pero dicho control siempre fue menos eficaz de lo que se pretendía. En la práctica, se crearon múltiples intersecciones entre la oralidad y el texto escrito que frecuentemente se usaron para reforzar la resistencia

al colonialismo[45]. Sobre la base de una teoría centrada en los conceptos de hegemonía, ideología y grieta o brecha, muestran que cuando surgen grietas o brechas se hace posible la innovación, la reconstrucción y la resistencia a través de mezclas llevadas a cabo por *bricoleurs*[46].

Sin embargo, pese a ser importante poner de relieve la resiliencia de la cultura oral, tanto en el contexto colonial como en el contexto poscolonial, no se puede dejar de tener en cuenta las relaciones desiguales entre la cultura escrita y la cultura oral ante la alfabetización impuesta por la cultura dominante colonial o poscolonial. La larga duración histórica de esta asimetría justifica las dos preguntas hechas por Draper en el contexto sudafricano: «¿Por qué las formas orales y los propios rituales sobreviven y sufren mutaciones en una interacción muy rica con las nuevas posibilidades traídas por el contexto colonial alfabetizado? [...] ¿Por qué las formas orales tradicionales proporcionan recursos para la memoria ante las atrocidades del *apartheid* en el proceso de la Comisión Verdad y Reconciliación o ante la catástrofe social del sida?» (2003: 3). Acentuar la resiliencia de la forma oral es importante, pero puede dar a entender que nos encontramos ante un conocimiento tradicional, orientado hacia el pasado y poco dinámico en su evolución. Ahora bien, la verdad es que, incluso sin hablar de las nuevas tecnologías de la comunicación, siempre están surgiendo nuevas «tradiciones» orales en contextos rurales y urbanos que responden a las exigencias de adaptación o contestación de las formas siempre mutantes por las que la dominación moderna capitalista, colonialista y patriarcal se va reproduciendo[47].

45. Véanse dos excelentes recopilaciones de estudios sobre el tema en Draper (2003 y 2004).

46. Las grietas o brechas son los espacios de liminaridad teorizados por Victor Turner (1969: 94-113). Sobre el concepto de *bricoleur* en este contexto, véase Draper (2003: 63).

47. Aunque el texto escrito tenga la estabilidad que le es propia, lo que entendemos por «texto escrito» también ha evolucionado a lo largo del tiempo. Hasta el siglo XVIII los textos literarios se escribían para ser leídos en voz alta (Tito Livio escribió su historia para ser leída en voz alta), y solo entonces se empezó a difundir la lectura en silencio. A su vez, los textos que se produjeron desde entonces hasta hoy también tienen poco que ver con los textos que circulan por las redes sociales. Sobre este tema sigue siendo fundamental la obra de Walter Ong (1982).

Capítulo 4

¿QUÉ ES LA LUCHA? ¿QUÉ ES LA EXPERIENCIA?

Tipos de lucha

Teniendo en cuenta la centralidad de las luchas contra la dominación, la exclusión, la discriminación y la represión en las epistemologías del Sur, se vuelve importante especificar qué pretendemos decir con la palabra lucha. La respuesta adecuada a esta pregunta exige un ejercicio complejo de traducción intercultural. La fenomenología de la lucha implica un amplio conjunto de cuestiones, y ninguna de las cuales encuentra una respuesta fácil desde una perspectiva transcultural. ¿Cómo se distingue la lucha de otras prácticas sociales? ¿Cuándo se inicia y cuándo termina? ¿Quiénes son las partes implicadas en la lucha y de qué lado están? ¿Cuáles son los objetivos de la lucha y cuáles son los medios para alcanzarlos? En el presente capítulo, en vez de intentar responder a estas preguntas, destaco las características estructurales de los campos sociales cuyas líneas de fractura podrán originar prácticas que se pueden construir social y culturalmente como luchas.

En la teoría social eurocéntrica, excluyendo el marxismo, el tema de la lucha y la resistencia social se ha tratado siempre como un mero subtema de la cuestión social, y se ha privilegiado el tema del orden social con relación al del conflicto social. Por otro lado, las organizaciones políticas —partidos y movimientos sociales— contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado emprendieron una profunda reflexión sobre el tema, reflexión que incluyó diferentes formas de lucha, tipos de organización, objetivos, políticas de alianzas, relaciones con el Estado, etc. Las dificultades de la sociología crítica eurocéntrica en este campo son claramente

visibles en la obra de Pierre Bourdieu, sin duda su más notable representante a lo largo del siglo XX. Esas dificultades tienen raíces teóricas y epistemológicas. La presencia del estructuralismo y de las estructuras de dominación era tan fuerte que acabó por eliminar la propia noción de sujeto o actor social. Bourdieu entendió ese problema e intentó resolverlo a través del concepto de *habitus*, que intenta reconciliar los constreñimientos sociales (las estructuras) con la libertad y la capacidad de improvisación del individuo. El significado de *habitus* para Bourdieu es básicamente la forma en la que las estructuras se materializan y son asimiladas por los individuos[1]. *Habitus* es, al mismo tiempo, tanto la interioridad de la exterioridad como la exterioridad de la interioridad. La posibilidad de lucha es rehén de este esquema conceptual, puesto que, como Bourdieu subraya ampliamente en su obra, los propios oprimidos contribuyen de manera activa a su dominación; el mundo se encuentra organizado de tal modo que, para funcionar, las estructuras necesitan la complicidad de quienes las interiorizan[2]. Así pues, cualquier lucha tiene que empezar por la lucha contra uno mismo. Porque, para Bourdieu, era tan difícil teorizar la lucha, la resistencia y la revuelta cuando decidió, ya cerca del fin de su vida, intervenir activamente en las luchas políticas, que se vio obligado a reconocer la existencia de una cierta contradicción entre su sociología y su práctica política, algo que varios de sus colaboradores muchas veces lamentaron y criticaron de forma severa[3].

La dificultad sentida por Bourdieu en reconciliar su teoría y las luchas sociales tiene, efectivamente, una raíz más profunda, una raíz que es, en realidad, común a toda la ciencia social eurocéntrica basada en las epistemologías del Norte. Como he destacado antes, el problema es el privilegio epistemológico concedido a las ciencias sociales como conocimiento científico completamente distinto de otros saberes que circulan en la sociedad. Y, cuanto más distinto, más poder tiene para desvelar las estructuras de poder. Cualquier contaminación con otros tipos de conocimiento afecta al rigor de la sociología y a la respectiva capacidad de revelar lo que se encuentra oculto. El problema de esta concepción es que lo que es distinto es

1. Más sobre este tema en Bourdieu (1979).
2. Véase Bourdieu (2003).
3. Esta tensión entre la teoría y el activismo surge, en un tono bastante personal, en Bourdieu (2002).

distante y, pese a que lo que está distante puede en efecto aproximarse, no lo hace nunca como un vecino que quiere ayudar, sino como un técnico que viene a interferir. En estas condiciones, se vuelven impensables las ecologías de saberes, la intelectualidad de la retaguardia y la artesanía de las prácticas. Lo que Bourdieu acaba por mostrar, ni que sea reluctantemente, es que no es necesaria ninguna teoría de la revolución; lo que necesitamos es revolucionar la teoría, y eso no es posible sin que se revolucione la epistemología.

Como he destacado antes, hay dos tipos genéricos de lucha posible, el que aborda las exclusiones abisales y el que aborda las exclusiones no abisales. Sin embargo, como también he puesto de relieve, los modos en los que las luchas se construyen y experimentan por quienes participan en ellas, demuestran su gran diversidad. ¿Qué significa luchar contra la dominación del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado? Hoy en día existen muchas organizaciones que afirman combatir la dominación, pero que, de hecho, son, consciente o inconscientemente, agentes de esa misma dominación. Su presencia aplastante da lugar a lo que ya se ha denominado como «oenegización» de las luchas, un enorme fraude intelectual y político[4]. En vez de salir de las luchas, los saberes, discursos y repertorios promovidos por las ONG internacionales se imponen desde fuera e ignoran la experiencia concreta, vivida, de los grupos sociales que, en realidad, están en la lucha. Por más estridente que pueda ser su denuncia de la injusticia y el sufrimiento, la tendencia de dichas organizaciones es la de ocultar las causa de esos problemas y favorecer los tipos de luchas que no afectan a los regímenes de dominación. Ofrecen un repertorio de lemas y pseudosoluciones casi siempre formulados en un lenguaje muy alejado de la experiencia concreta de los oprimidos. Su objetivo es presentar como liberación o emancipación lo que, en realidad, acaba por ser una mayor dependencia de los oprimidos ante las agendas hegemónicas de las organizaciones. Esas agendas y los respectivos agentes consideran que están proporcionando todas las explicaciones y soluciones relevantes. No están mínimamente interesados en oír lo que los grupos sociales oprimidos tienen que decir sobre su propia condición y sobre su resistencia. En suma, son totalmente hostiles a la idea de las ecologías de saberes y de la traducción intercultural. Rechazan la artesanía de las prácticas, al verlas más como una

4. Véase el capítulo 1, nota 7.

amenaza a sus programas y términos de referencia predefinidos, a sus concepciones de objetivos, gobierno, liderazgo, supervisión, apoyo y resultados. Las ONG internacionales son, actualmente, los principales artífices de este fraude epistemológico y político.

Las luchas contra la dominación apoyadas por las epistemologías del Sur son aquellas que transforman cualquier margen de libertad, por pequeño que sea, en una oportunidad de liberación, al tiempo que aceptan los riesgos inherentes a dicha transformación. Lo hacen más por necesidad que por opción. Transformar libertad mínima en liberación implica ser consciente de que los límites de la liberación no son ni naturales ni fijos; más bien se imponen de manera injusta y son susceptibles de ser desplazados. En suma, son campos de disputa. Ganar o perder una lucha siempre acaba por ser un desplazamiento de límites. Así pues, la libertad hegemónica se debe distinguir de la libertad contrahegemónica. La primera es una libertad heterónoma, una libertad autorizada por alguien que posee el poder de definir sus límites. Se ejerce en la medida en que se acepta la necesidad de actuar dentro de sus límites establecidos. Para no correr riesgos, la libertad autorizada es siempre inferior de lo que los respectivos límites permitirían si se vieran presionados. A su vez, la libertad contrahegemónica es autónoma y emancipatoria. Reconoce la fuerza, pero no la legitimidad de los límites y, de este modo, actúa para desplazarlos, ejerciendo la máxima presión sobre ellos a fin de trascenderlos siempre que sea posible. La «oenegización» de las luchas a la que me he referido antes pretende limitar el ejercicio de la libertad a la libertad hegemónica.

Las luchas de los oprimidos asumen un número infinito de formas. Las más obvias son las luchas explícitas y deliberadamente organizadas por grupos, organizaciones y movimientos sociales a fin de reducir o acabar con un determinado caso de opresión considerado injusto. En general, esas luchas son fácilmente delimitables en el tiempo y el espacio, los respectivos protagonistas son fácilmente identificables, así como lo son aquellos contra quienes luchan, y los términos de la confrontación son claros para las partes implicadas. Este tipo general de lucha se despliega en muchos subtipos, que dependen de las escalas y los horizontes espacio-temporales, de sus niveles de confrontación, de los tipos de liderazgo, de los tipos de narraciones que los legitiman, de la naturaleza pacífica o violenta de la lucha, y así sucesivamente. Los diferentes subtipos exigen y generan diversos tipos de conocimiento.

Sin embargo, hay otras formas de lucha que no se distinguen fácilmente de la vida cotidiana de grupos sociales oprimidos. Son luchas en las que no existe una confrontación directa ni formas de resistencia abiertas y declaradas y, por tanto, pocas veces se reconocen como políticas. James Scott las denomina, acertadamente, «formas cotidianas de resistencia», cuando se enfrentan a la dominación material; «transcripciones ocultas», cuando se enfrentan a la dominación del estatus; y «desarrollo de subculturas disidentes», cuando se enfrentan a la dominación ideológica (1985: 198)[5]. No implican organización y mucho menos confrontación; son anónimas, llevadas a cabo por nadie y por todo el mundo; nadie sabe a ciencia cierta cuándo empiezan y acaban. Son las «luchas silenciosas» de las que también habla James Scott cuando estudia el comportamiento de campesinos sometidos a una fuerte represión, cuando la confrontación frontal sería suicida. Con todo, el hecho de no haber confrontación no significa que exista complicidad, consentimiento o falta de conciencia de la injusticia de la situación. Muy por el contrario: en esas luchas está muy presente la conciencia de la injusticia, así como los conflictos de valores y de sentido, que se expresan bajo diferentes formas de resistencia pasiva, como el acto de arrastrar situaciones o demorar procesos, la disimulación, la falsa conformidad, el hurto, la ignorancia fingida, la difamación y el sabotaje[6]. En esos contextos, la lucha tiene el fin de burlarse de los que tienen el poder, por ejemplo, a través de su neutralización mediante dispositivos que les hacen pensar que su poder no es impugnado.

Estas formas de lucha también presuponen conocimientos que las apoyen y les den sentido, por ejemplo, la conciencia del sufrimiento injusto, de la arbitrariedad del poder y de expectativas frustradas; el análisis crítico de la situación real; la decisión sobre cómo resistir en las situaciones concretas, llevando la oposición al límite sin confrontación directa; la ponderación cuidadosa de situaciones pasadas y de cómo evolucionaron; la previsión de lo

5. La relevancia histórica de esas formas de lucha y resistencia queda bien patente en las palabras de Scott: «Si miramos a lo largo de la historia, verificamos que el lujo de una oposición política relativamente segura y abierta es tan raro como reciente» (1985: 199).

6. Véase Scott (1985: 29). Las luchas silenciosas pueden darse de otras formas, por ejemplo, ingiriendo alimentos prohibidos, superando límites «por error», destruyendo semillas y herramientas de trabajo, no compareciendo, etcétera.

que podrá suceder dependiendo de la acción que se lleve o no a cabo. Todo esto exige la aplicación de conocimientos complejos y experienciales íntimamente relacionados con los mundos de la vida de aquellos para quienes vivir es implicarse en la lucha o, en su defecto, no sobrevivir.

Estos dos tipos de lucha presuponen y generan diferentes tipos de conocimientos, pero las luchas en sí mismas no deben entenderse como actos no relacionados. En la vida de los grupos sociales que resisten a la opresión, existe un tiempo para luchas activas y confrontacionales y un tiempo (probablemente el más largo) para luchas pasivas y no confrontacionales; y también hay un tiempo en el que las luchas pasivas preparan pacientemente las luchas activas. La naturaleza de las prácticas de lucha determina los tipos de conocimientos que deben movilizarse y las articulaciones entre ellos. En las luchas infrapolíticas, no abiertamente confrontacionales, los conocimientos son como trampas que solo atrapan a quienes no pertenecen a los grupos subordinados en lucha. Disfrazan cualquier confrontación u objetivo anticonformista bajo la apariencia de prácticas condescendientes y de reverencia hiperconformista, rituales religiosos, festividades carnavalescas, contando historias, y así sucesivamente. Los códigos que permiten interpretar esos conocimientos performativos se limitan al grupo, como condición de supervivencia[7].

Conocimientos e ideas en luchas confrontacionales abiertas: Gandhi y las luchas de liberación nacionales en África

Las luchas abiertas y confrontacionales pueden ser de muy diversos tipos. Cada tipo exige un cierto saber sobre la sociedad actual y la sociedad por la que se lucha, sobre los enemigos o adversarios, así como sobre los propios colectivos implicados en la lucha. En el transcurso del siglo pasado, había una gran diferencia entre lucha pacífica y lucha armada, la cual contribuía a dividir a los grupos

7. En el contexto latinoamericano e inspirándome en la obra de Bolívar Echeverría, he analizado estos tipos de estrategias de resistencia y los tipos de saberes relacionados con ellas como poseedores de un *ethos* aparentemente inapropiado, el *ethos* barroco (Santos, 1995: 499-506; 2017a: 84-87). En Echeverría (2011) se halla una recopilación de los ensayos de este autor.

que luchaban contra la dominación capitalista y colonial. Este no es el lugar para describir en profundidad las características o los méritos o deméritos atribuidos a cada uno de estos dos tipos de lucha. Solo quiero destacar que estos movilizan y generan diferentes tipos de conocimiento y que la opción por uno o por otro desencadena diferentes construcciones cognitivas. Elijo dos ejemplos que me parecen bastante reveladores de los diferentes procesos cognitivos subyacentes a cada uno de los dos tipos de lucha: por un lado, la lucha de Gandhi y, por el otro, los movimientos de liberación africanos.

La lucha no violenta de Gandhi (*ahimsa*) se basa en las ideas de no cooperación, desobediencia en forma de boicot[8], en el conocimiento de uno mismo y en la autenticidad (*satya*), es decir, se basa en la reivindicación de una representación del mundo generada endógenamente y, por tanto, situada en las antípodas de la impuesta por el poder colonial. El poder colonial es, en sí mismo, un abuso de poder. Es por ello que el boicot, la no cooperación y la desobediencia no son meras estrategias de lucha, sino que son derechos; más que derechos, son deberes. Representan la reivindicación de un derecho natural que se opone al derecho positivo y debe prevalecer sobre él. La dimensión epistemológica de dicha estrategia —no olvidemos que Gandhi identifica su lucha como una experimentación constante con la verdad y define el movimiento como *satyagraha*— radica en la construcción de una ética transformadora que tiene en el punto de mira transformar al opresor.

Según las epistemologías del Sur, la naturaleza utópica del proyecto gandhiano se traduce en lo siguiente: tras reconocer la línea abisal y, por tanto, la exclusión de las poblaciones indias según la

8. La no cooperación y el boicot son medios de lucha que normalmente se asocian a Gandhi. Sin embargo, independientemente de si se inspiró en Gandhi o no, el boicot siempre ha estado presente en las luchas de liberación en África, tanto contra el colonialismo como contra el *apartheid* del régimen blanco de Sudáfrica. Más recientemente tuvo un papel importante en la lucha contra la ocupación israelí de Palestina. Como ejemplo, cito a Julius Nyerere, en un artículo que publicó el 20 de junio de 1958 en *Sauti Ya Tanu*, el periódico del partido para la liberación de Tanganica (Tanzania desde 1964), liderado por él: «Ya ha pasado más de un mes desde que convocamos un boicot territorial de toda la bebida europea en solidaridad con los trabajadores de East African Breweries Limited que están en huelga. El boicot está siendo eficaz casi al 100%. Es voluntario y pacífico. Pero los agentes del imperialismo reclaman. No les gusta este boicot. Acusan a la TANU (Unión Nacional Africana de Tanganica) de interferir en asuntos sindicales» (1967: 61).

lógica de la apropiación/violencia, Gandhi propone una autonegación doble y recíproca. Por un lado, una autonegación del opresor, en la medida en que se le da la oportunidad de que las poblaciones indias no lo traten como a un enemigo irreductible, siempre que se reconozcan las mentiras que subyacen a la opresión. Por otro lado, una autonegación del pueblo indio, al que, a pesar de estar abisalmente excluido, se le insta a luchar como si la exclusión no fuera abisal y a «olvidarse» de la apropiación/violencia a la que se encuentra sujeto, evocando un tipo diferente de regulación (sus propias leyes) y un tipo diferente de emancipación (la autodeterminación), puesto que el tipo de regulación/emancipación propuesto por el colonizador solo tiene sentido en la metrópolis. Gandhi no tiene ninguna duda respecto a la situación de sometimiento de las poblaciones indias a formas de exclusión abisal; no obstante, lo que propone es que los colonizados se autodescolonicen para combatir contra el colonizador de manera eficaz, un gesto que también implica la autodescolonización del colonizador. Según Gandhi, no se debe responder a la apropiación colonizadora con la expropiación del opresor, ni la violencia del opresor debe tener la violencia del oprimido como respuesta. Sin embargo, la aparente simetría de la autonegación esconde la enorme superioridad moral del oprimido; pese a que se le excluya abisalmente, el oprimido empuña las armas que no solo son moralmente superiores a las del opresor, sino que también son mucho más eficaces. En el capítulo 10 volveré a la construcción cognitiva de la lucha gandhiana, a través del análisis del notable ejercicio de traducción intercultural emprendido por Gandhi, que ilustra de manera magnífica una de las ideas básicas de las epistemologías del Sur.

Las luchas de liberación africanas ilustran otra construcción cognitiva de la lucha, que tuvo una extraordinaria influencia durante todo el siglo XX. Las luchas de África formaron parte de un proceso más amplio que incluyó el colapso de la época dorada de Europa en el torbellino de las dos guerras mundiales (1914-1918 y 1939-1945) y en la ola de descolonizaciones que se derivaron de ellas, en África, Asia, el Caribe y otras partes del mundo. El realineamiento de poderes causado por el surgimiento de estos nuevos actores globales conllevó el acontecimiento precursor que anunció, articuló y movilizó la posibilidad de un nuevo orden poscolonial del mundo: la Conferencia de Bandung. Celebrada del 18 al 24 de abril de 1955, esta conferencia contó con la participación de 29

países, de los cuales 15 de Asia (Afganistán, Birmania, hoy oficialmente Myanmar, Camboya, Ceilán, hoy Sri Lanka, la República Popular de China, Filipinas, la India, Indonesia, Japón, Laos, Nepal, Pakistán, la [entonces] República Democrática de Vietnam, el [entonces] llamado Vietnam del Sur, y Tailandia); 8 de Oriente Medio (Arabia Saudí, Yemen, Persia, hoy Irán, Irak, Jordania, Líbano, Siria y Turquía); y solo 6 de África (la Costa del Oro, hoy Ghana, Etiopía, Egipto, Libia, Liberia y Sudán). Estos números reflejan el hecho de que una gran parte del continente africano se halle, en este momento, aún bajo el dominio colonial europeo. La Conferencia de Bandung fue el primer encuentro que reunió Estados africanos y asiáticos, la mayoría de ellos había conquistado recientemente la independencia. El objetivo de la conferencia era promover la cooperación económico-cultural afroasiática a fin de resistir a todas las formas de colonialismo y neocolonialismo, y se pretendía que dicha cooperación se basara en la unidad no solo política e institucional, sino también cultural y espiritual. Los pueblos anteriormente colonizados[9] se reunieron con el objetivo de planificar el futuro de una nueva potencia política global denominada «el Tercer Mundo»[10]. La conferencia reunió diferentes corrientes del mismo movimiento de liberación en diferentes fases de desarrollo y países con regímenes políticos distintos, desde la monarquía al socialismo. Se trató de un primer intento de estrategia de concertación en el ámbito del sistema social mundial periférico, que anunció simultáneamente un globalismo diferente y una red alternativa de solidaridad que constituyó la primera versión de la solidaridad Sur-Sur. Su mayor legado fue la posibilidad de imaginarse otro mundo más allá de la dualidad capitalismo/comunismo, así como la búsque-

9. «Frecuentemente, nos dicen que 'el colonialismo está muerto'. No nos dejemos engañar o incluso aplacar por esa afirmación. Yo os digo que el colonialismo aún no ha muerto. ¿Cómo podemos decir que está muerto cuando extensas áreas de Asia y África no son libres? Y os pido que no penséis en el colonialismo en la forma clásica que nosotros, en Indonesia, y nuestros hermanos, en otras partes de Asia y África, conocemos. El colonialismo también tiene su ropaje moderno, en la forma de control económico, control intelectual y control físico literal ejercido por una comunidad pequeña, pero extranjera dentro de una nación. Se trata de un enemigo habilidoso y determinado, que asoma detrás de muchas máscaras. No desiste fácilmente de sus despojos. Independientemente de dónde, cuándo y cómo surja, el colonialismo es algo malo, algo que se tiene que erradicar de la Tierra» (Sukarno, 1955).

10. La expresión es de Alfred Sauvy, que la usó originalmente en 1952, en un periódico francés (*L'Observateur*, 1952: 14).

da activa de una alternativa poscolonial o descolonial. Chakrabarty describe ese contexto de manera muy elocuente:

> Había dos preocupaciones que dominaban las ideas relativas a la descolonización. Una era el desarrollo. A la otra la llamaré «diálogo». Muchos pensadores anticoloniales consideraban el colonialismo como algo parecido a una promesa traicionada. Se decía que el dominio europeo prometía modernización, pero no concretaba esa promesa. Sin embargo, había otro lado de la descolonización, que no ha sido objeto de tanta atención académica. Los pensadores anticoloniales dedicaron mucho de su tiempo a la cuestión de si, y de qué modo, un diálogo global de la humanidad reconocería de forma genuina la diversidad cultural sin atribuir a esa diversidad una escala de civilización jerárquica; en otras palabras, un ímpetu dirigido al diálogo cultural transversal liberado de la carga del imperialismo. Voy a llamarlo el lado dialógico de la descolonización. La descolonización no fue un simple proyecto de desarrollo de un sentido de desvinculación respecto a Occidente. En Bandung no hubo ningún racismo invertido (2010: 46).

Si nos centramos más específicamente en las luchas de liberación en África, pese a las muchas diferencias entre ellas, se pueden identificar algunas características comunes. Al igual que Gandhi, muchos de sus líderes habían tenido una educación eurocéntrica, pero, a diferencia de él, no tenían la crítica de los presupuestos de esa misma educación como preocupación principal. Estaban más interesados en identificar los tipos de conocimientos obtenidos mediante esa educación que podrían usarse de un modo contrahegemónico. Muchos de esos líderes se adhirieron al marxismo y al socialismo e intentaron adaptarlos a las realidades africanas, que, como es obvio, eran muy diferentes de aquellas que habían servido de base a las investigaciones de Marx y a los socialistas europeos. La estrategia más habitual consistía en combinar las ideas de Marx y otras ideas del pensamiento occidental con ideas específicas del pensamiento africano tal y como lo concebían. Julius Nyerere afirmaba entonces que la *ujamaa*, la versión tanzana del socialismo africano, era el resultado de una articulación entre la filosofía occidental y el humanismo africano. Nyerere es muy crítico con la lógica del conflicto social (conflicto de clases) subyacente al marxismo y el socialismo europeo. En su opinión, esa lógica es comprensible en sociedades que pasaron por primera vez por la experiencia de dos grandes revoluciones —la agraria y la industrial—, pero no tiene sentido en África, donde la base concreta del socialismo es la fami-

lia extensa. En palabras de Nyerere, «*ujamaa*[11] es el concepto que describe nuestro socialismo. Se opone al capitalismo, que busca construir una sociedad feliz basada en la explotación del hombre por el hombre; y a la vez se opone al socialismo doctrinario, que busca construir su sociedad feliz basada en una filosofía de conflicto inevitable entre el hombre y el hombre» (1967: 170). Con relación a la democracia, Nyerere también destaca la necesidad de superar las nociones eurocéntricas usando un argumento muy parecido al que usaron en las últimas décadas los pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador. Según el líder africano, «para los países anglosajones, o para los que tienen una tradición anglosajona, el sistema bipartidista se ha vuelto la propia esencia de la democracia. No vale la pena explicar a alguien de esos países que cuando un poblado de cien habitantes se sienta y conversa hasta llegar a un acuerdo sobre el lugar en el que se va a perforar la tierra para hacer un pozo está practicando democracia. Esa persona querrá saber si la conversación se ha organizado adecuadamente. Querrá saber si había un grupo organizado 'a favor' de la propuesta y otro grupo, también organizado, 'contra la propuesta'» (1967: 105).

A su vez, Kwame Nkrumah teorizó su filosofía política de la liberación como el resultado de una mezcla de filosofía occidental (el marxismo), islámica y de la cultura africana tradicional[12]. Denominó la actitud intelectual que presidía esa mezcla como consciencismo. El líder afirma: «El consciencismo es el mapa, en términos intelectuales, de la disposición de formas que permitirán que la sociedad africana dirija los elementos occidentales, islámicos y eurocristianos en África, y los desarrolle de manera que se ajusten a la personalidad africana. La personalidad africana se define, a su vez, como el conjunto de principios humanistas que subyacen a la sociedad africana tradicional» (1970: 79). Sin embargo, Nkrumah

11. *Ujamaa*, palabra suajili que se puede traducir como «familia amplia», es un concepto político que forma parte de la teorización política del socialismo de Nyerere, y que está relacionado con la afirmación de que una persona se vuelve persona a través del pueblo o la comunidad.

12. Nkrumah vivió y estudió en Estados Unidos durante diez años. «Me presentaron a Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx y a otros inmortales, que me gustaría referir como los filósofos universitarios. Sin embargo, la manera de enseñar a estos titanes provocaba que un estudiante originario de las colonias fácilmente viera como se le aceleraba el corazón al observar actitudes contradictorias» (1970: 2).

es bastante más escéptico que Nyerere en cuanto a la posibilidad de construir un socialismo africano basado en una concepción idealizada de la sociedad africana anterior a la presencia de los colonialistas europeos; una sociedad que vive de forma armoniosa, comunal y sin clases. En su opinión, «no hay ninguna evidencia histórica, o incluso antropológica, de que alguna vez haya existido una sociedad como esta. Creo que las realidades de la sociedad africana eran un poco más sórdidas» (1973: 440). La inspiración política y epistemológica para la construcción del socialismo africano no debe surgir de la estructura de la sociedad tradicional y sí de su espíritu, el espíritu del comunalismo o comunitarismo. A continuación, hace una importante distinción epistemológica: «En suma, un enfoque antropológico de la 'sociedad africana tradicional' será demasiado infundado, pero un enfoque filosófico tiene una base mucho más sólida y vuelve viables las generalizaciones» (1973: 441).

Léopold Senghor, que, al igual que Nkrumah, conocía muy bien el pensamiento occidental, es bastante explícito tanto en su cuidado selectivo en la adopción de ese pensamiento como en los criterios que usa para ello. Su objetivo es absorber lo que pueda ser útil para la lucha del pueblo senegalés por una vida mejor, conservando a la vez los valores africanos, que resume a través del concepto de «negritud»[13]. «Negritud» es, en la definición de Senghor, «el conjunto de valores económicos, políticos, intelectuales, morales, artísticos y sociales de los pueblos de África y de las minorías negras de América, Asia, Europa y Oceanía» (1971: 3-26). Sobre esas bases epistemológicas, Senghor define su versión del socialismo africano como «una mezcla bien avenida de socialismo africano y tradicionalismo espiritual» (Skurnik, 1965: 353)[14].

13. La notable formulación de Senghor es la siguiente: «Asimilad, pero no os volváis asimilados». Senghor, que sin duda fue quien elaboró mejor el concepto de «negritud», reconoce que el término fue acuñado por Aimé Césaire a principios de la década de 1930. Sobre la relación crítica de Fanon con el concepto de «negritud», véase Gordon (2015: 53-59).

14. Véase más sobre este tema en el capítulo 6. Sobre la complejidad del descubrimiento de la «negritud» entre 1929 y 1948, véase Hymans (1971: 23-142). Senghor describe el contraste entre la «negritud» y la filosofía occidental del siguiente modo: contrapone la perspectiva africana «Siento, luego existo» a la formulación cartesiana «Pienso, luego existo» (1961: 100). Nkrumah (al igual que Fanon) tiene una posición muy crítica sobre el esencialismo senghoriano: «Está claro que el socialismo no se puede fundamentar en ese tipo de metafísica del conocimiento» (1973: 444). Sin em-

Otro ejemplo importante es el de Amílcar Cabral. Al igual que Senghor y Nkrumah, Cabral está lejos de rechazar la cultura colonialista europea por completo o como una cuestión de principio, pero la somete a una hermenéutica de la sospecha que pretende sacar de ella lo que pueda ser útil para una lucha eficaz contra el colonialismo y, después, construir una nueva sociedad. En el seminario de cuadros del Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC), que se celebró en noviembre de 1969 —uno de los mejores manuales para la educación insurgente popular que conozco—, Cabral expresa lo siguiente al hablar sobre la lucha contra la cultura colonial:

> Debemos trabajar mucho para eliminar de nuestra mente la cultura colonial, camaradas. Y, se quiera o no, en la ciudad o en el monte, el colonialismo nos ha metido muchas cosas en la cabeza. Y nuestro trabajo debe ser quitar lo que no sirve y dejar lo que es positivo. Porque el colonialismo no solo tiene cosas que no sirven. Por tanto, debemos ser capaces de combatir la cultura colonial y de dejar en nuestra mente aquel aspecto de la cultura humana, científica, que afortunadamente los *tugas*[15] trajeron a nuestra tierra y también entró en nuestra mente (1975: 72).

Puede que Cabral sea el líder africano que reflexionó más profundamente sobre las exigencias cognitivas de la lucha de liberación, sobre los conocimientos surgidos de ella y sobre los conocimientos que, aunque se produjeran en otros contextos, podían usarse en beneficio de la lucha[16]. Uno de sus textos más notables es «El arma de la teoría», título de su intervención en la Primera Conferencia Tricontinental de los Pueblos de Asia, África y América Latina, que se celebró en La Habana en enero de 1966. Amílcar Cabral empieza por expresar que, aunque el tema de la lucha sea un tema central del programa de la conferencia, ese programa no se refiere en ningún momento a una lucha muy importante, la lucha contra nuestras propias debilidades. Y afirma: «Nuestra experiencia nos enseña que, en el marco general de la lucha que trabamos cada día, sean cuales sean las dificultades que nos crea el enemigo, esa es la lucha más difícil tanto en el presente como para el futuro

bargo, las concepciones y los orígenes del socialismo africano de Senghor son mucho más complejos de lo que Nkrumah desea que pensemos. Véase Camara (2001: 55-88).

15. Término peyorativo para designar a los portugueses.

16. En Chilcote (1991) se halla un análisis bien documentado del pensamiento político de Amílcar Cabral.

de nuestros pueblos» (1976: 201). La dificultad de la lucha radica en el escaso conocimiento de las contradicciones económicas, sociales y culturales de los pueblos implicados en ella y, de un modo más general, en el escaso conocimiento de la realidad contextual en la que ocurre. Una vez más, en palabras del líder, «también sabemos que, a nivel político, por más bella y atractiva que sea la realidad de los otros, solo podremos transformar verdaderamente nuestra propia realidad sobre la base de su conocimiento concreto y de nuestros propios esfuerzos y sacrificios. [...] infelizmente o felizmente, la liberación nacional y la revolución social no son mercancías de exportación» (1976: 201-202). En una formulación elocuente —*avant la lettre*— de las epistemologías del Sur, Amílcar Cabral destaca que el conocimiento surgido de la lucha es el más preciado de todos, puesto que es aquel en el que la relación entre la teoría y la práctica es más compleja. «Esta opinión la dicta nuestra propia experiencia de lucha y la apreciación crítica de las experiencias ajenas. Se debe recordar a quienes verán en ella un carácter teórico que toda práctica engendra una teoría. Y que, si bien es cierto que una revolución puede fracasar, aunque se nutra de teorías perfectamente concebidas, por ahora nadie ha realizado victoriosamente una revolución sin teoría revolucionaria» (1976: 202). Cabral destaca que, si bien la lucha siempre tiene una ideología, la verdad es que las ideologías existentes son, todas ellas, eurocéntricas, basadas en historias y realidades completamente diferentes de las historias y las realidades africanas. De ahí la necesidad de una vigilancia teórica constante que someta las referencias ideológicas al control permanente de la realidad. En palabras de Amílcar Cabral:

> Creemos que una lucha como la nuestra es imposible sin ideología. Sin embargo, ¿qué tipo de ideología? Quizá decepcione a mucha gente al decir que no pensamos que la ideología sea una religión [...]. Pasar de las realidades de nuestro propio país, en el sentido de la creación de una ideología, a nuestra lucha no implica que se tenga la pretensión de ser un Marx o un Lenin o cualquier otro gran ideólogo, es simplemente una parte necesaria de la lucha [...]. Necesitamos conocerlos [a Marx, Lenin, etc.], como he dicho, para poder valorar en qué medida sería posible aprovechar su experiencia para ayudarnos en nuestra situación; pero no necesariamente para aplicar la ideología ciegamente solo porque se trata de una ideología muy buena [...]. Nuestro deseo de desarrollar nuestro país con justicia social y con el poder en manos del pueblo es nuestra

> base ideológica. No queremos ver nunca más a un grupo o personas de determinada clase explotando o dominando el trabajo de nuestro pueblo. Esa es nuestra base. Si queréis llamarlo marxismo, podéis llamarlo marxismo. Es vuestra responsabilidad [...] Pero estamos totalmente seguros de que hay que crear y desarrollar en nuestra situación específica la solución para nuestro país (1971: 21).

Otra característica general de las luchas africanas también tiene que ver con la línea abisal. A primera vista, esas luchas parecen alineadas con la posición de Gandhi. Dan por hecho que la línea abisal que separa lo metropolitano y lo colonial desaparecerá tras la independencia política y que, una vez iniciada la lucha de liberación, la lucha seguirá basándose en la autonegación progresiva de la lucha abisal. Como consecuencia de ello, se dio prioridad a la lucha pacífica y el diálogo basados en el reconocimiento de los derechos de los pueblos colonizados. En una recopilación de artículos organizada por Aquino de Bragança e Immanuel Wallerstein, estos afirman en la introducción del volumen:

> Todos los movimientos de liberación del África portuguesa y el África Austral empezaron por intentar alterar pacíficamente la situación a través de la vía simple del diálogo y la persuasión. Todos, sin excepción, pasado algún tiempo comprobaron que quienes tenían el poder les habían prohibido esa vía. La violencia de la conquista se repitió en la violencia de la supresión de la protesta. Cada movimiento pagó su precio, vio como se masacraba a sus militantes en el transcurso de una manifestación o una huelga. Cada uno valoró la situación y analizó la naturaleza de la respectiva situación colonial. Cada uno de ellos llegó a la conclusión de que el único camino que se les concedía para la liberación nacional era el de la lucha armada. Eso no significa que rechazaran el diálogo. Solo que constataron con tristeza que solo a través de la lucha armada sería posible llegar a un diálogo abierto entre colonizador y colonizado, un diálogo que se volvería viable a través del equilibrio del impacto del combate militar (1978: 33).

El caso de la lucha de liberación de Guinea-Bisáu liderada por Amílcar Cabral es especialmente esclarecedor a este respecto. Según Cabral:

> Durante los años 1950, 1953, 1954, 1955 y 1956 intentamos convencer al Gobierno portugués de que era necesario cambiar la situación. Por aquel entonces, ni siquiera pensábamos en la independencia. Esperábamos que con un cambio en la situación pasáramos a tener derechos civiles,

> a ser hombres, y a no ser tratados como animales en general, pues los portugueses nos habían dividido en dos grupos, el pueblo indígena y los individuos asimilados [...]. Como respuesta, solo recibimos represión, prisión, tortura [...]. No queríamos, de ningún modo, recurrir a la violencia, pero nos dimos cuenta de que la dominación colonial portuguesa generaba una situación de violencia permanente. Respondían sistemáticamente contra nuestras aspiraciones con violencia, con crímenes, y en ese momento decidimos prepararnos para luchar. [...] En las áreas liberadas, organizamos y desarrollamos nuestro partido, nuestra organización política, nuestra administración, y hoy en día podemos decir que nuestro país es como un Estado que aún tiene parte de su territorio nacional ocupado por las fuerzas colonialistas. El pueblo portugués se está dando cuenta progresivamente de que las guerras coloniales no solo perjudican al pueblo africano, sino que también van contra sus propios intereses (1976: 108-109)[17].

En el caso de la lucha contra el *apartheid*, y teniendo en cuenta la naturaleza del régimen blanco de Sudáfrica, el Congreso Nacional Africano (CNA), la principal fuerza política contra el *apartheid*, adoptó una estrategia basada en el supuesto de que la exclusión de las grandes mayorías negras no tenía una naturaleza abisal y, por tanto, la lucha contra ella podría llevarse a cabo según la lógica de la regulación/emancipación. La reacción brutal del régimen obligó al CNA a cambiar de estrategia.

Albert Luthuli, uno de los líderes del CNA[18], comentó del siguiente modo el Proceso de Rivonia (12 de junio de 1964):

> En el Proceso de Rivonia, en Pretoria, se dictaron sentencias de cadena perpetua contra Nelson Mandela, Walter Sisulu, Ahmed Kathrada, Govan Mbeki, Dennis Goldberg, Raymond Mhlaba, Elias Motsoaledi y Andrew Mlangeni. A lo largo de los años estos dirigentes defendieron una política de cooperación racial, de colaboración y de lucha pacífica que convirtió el momento de liberación sudafricano en uno de los más éticos y responsables de nuestro tiempo [...]. Sin embargo, finalmente, se cerraron todas las vías de resistencia. Se declararon ilegales el Congreso Nacional Africano y las otras organizaciones; sus líderes acabaron en la

17. Eduardo Mondlane (1969), otro gran líder de los movimientos de liberación en África, sostiene una posición parecida a la de Amílcar Cabral con relación a la lucha armada contra el colonialismo portugués en Mozambique.

18. Luthuli fue elegido presidente del CNA cuando este movimiento funcionaba como la fuerza que lideraba la oposición al gobierno de minoría blanca de Sudáfrica. Luthuli recibió el Premio Nobel de la Paz en 1960 por su papel en la lucha no violenta contra el *apartheid*.

> cárcel o se les forzó a exiliarse o a vivir en la clandestinidad. El Gobierno intensificó su opresión contra los pueblos de Sudáfrica, usando su Parlamento totalmente blanco como medio para legalizar la opresión, y usando todas las armas de este Estado moderno y altamente industrializado para imponer esa «legalidad» [...]. Nadie puede censurar que hombres justos y valientes busquen justicia mediante métodos violentos; ni se les podría censurar el hecho de intentar crear una fuerza organizada con el objetivo último de establecer la paz y la armonía racial (1976: 72-73).

El pensamiento de Fanon resulta muy relevante en este asunto y otros relacionados con las epistemologías del Sur. Este no es el lugar para discutir el tema de la violencia en Fanon, el cual dio lugar a uno de los debates más intensos del pensamiento crítico occidental[19]. Como he mencionado antes, la importancia y la actualidad del pensamiento de Fanon radica en el hecho de permitirnos continuar pensando y actuando de forma creativa sobre la base del concepto de interrupción, es decir, de la interrupción de un desorden abisal que solo se puede confrontar con eficacia desde el punto de vista de su negación radical. Esa negación se encuentra tan presente en Fanon como en Gandhi[20]. Pese a que lo hayan comentado pocos autores, no es por casualidad que, en las primeras páginas de *Los condenados de la Tierra* (1968: 37), Fanon recurra a una expresión bíblica y no a un comentario de un intelectual eurocéntrico cualquiera: «Los últimos serán los primeros y los primeros los últimos» (Mateo, 20: 16). Y añade: «La descolonización significa poner en práctica esta frase [...]. Porque, si los últimos serán los primeros, esto solo pasará tras una lucha asesina y decisiva entre los dos protagonistas» (1968: 37). Según Fanon, la descolonización es un acto de cultura, una afirmación de la identidad humana, una exigencia de la dignidad ontológica de la «cosa» colonizada. Por tanto, la posición de Fanon se aproxima al llamamiento de la lucha armada

19. Para una buena introducción a este tema, véase Roberts (2004: 139-160).

20. Sería un error concluir que la lucha contra las exclusiones abisales siempre debe integrar la violencia. Como hemos visto, pese a existir muchos grupos implicados en la lucha armada que no estaban de acuerdo con el pacifismo de Gandhi, en la India la violencia no constituyó la principal forma de lucha. Estos ejemplos ilustran el concepto más amplio que ya he mencionado, sobre todo el de que las exclusiones abisales y las exclusiones no abisales requieren medios, narraciones, ideologías, ritmos y estrategias de lucha diferentes. Como he afirmado, pensar que las luchas contra la dominación se pueden llevar a cabo como si todas las exclusiones fueran exclusiones no abisales es un prejuicio neoliberal.

de Amílcar Cabral. Según este último, la lucha armada expresa resistencia cultural y dignidad ontológica: «Nuestra resistencia armada también es una expresión de nuestra resistencia cultural y, al estar en peligro nuestra vida cada día, negamos la situación de portugueses de segunda clase, si no de tercera, o de cachorros de portugueses que los extranjeros colonialistas portugueses nos querían imponer» (1975: 108).

En este apartado, en el que abordo conocimientos que están presentes en luchas sociales concretas mientras estas se desarrollan, será útil saber cómo recibieron la teoría de Fanon algunos movimientos de liberación. Aquí me limito a los movimientos de liberación contra el colonialismo portugués. Después de haber tenido, como psiquiatra en Argel, la experiencia directa de la violencia del colonialismo francés en Argelia, en 1956 Fanon presentó su dimisión en el hospital en el que trabajaba y se enroló en el FLN (Frente de Liberación Nacional) argelino. Estaba en contacto con otros líderes de los movimientos de liberación, algunos de los cuales conocían bien su trabajo. Todos veían su teoría de la violencia como la principal estrategia de resistencia para el sujeto colonizado. Según ellos, Fanon iba tomando partido entre los diferentes movimientos de liberación sin un conocimiento profundo del contexto específico de las diferentes colonias africanas que los portugueses poseían. Por dicho motivo, muchos líderes de los movimientos, así como muchos otros intelectuales progresistas africanos, tenían algunas reservas con relación a Fanon. Por ejemplo, el hecho de que Fanon diera prioridad a la UPA (Unión de Poblaciones de Angola), entre las varias otras organizaciones que luchaban contra el colonialismo portugués en el país, causó mucha controversia. La UPA, que más tarde adoptó el nombre de FNLA (Frente Nacional de Liberación de Angola), en aquel entonces estaba liderada por Holden Roberto. Para Fanon, la UPA simbolizaba la lucha del campesinado revolucionario negro. Aquino de Bragança, uno de los más importantes miembros del movimiento anticolonialista exiliado en Argel, se refiere, de modo bastante sarcástico, a la «canción paracientífica de Frantz Fanon» (1976: 6). En sus memorias, Sérgio Vieira resume las principales críticas realizadas por Fanon:

> En la FEANF (Federación de Estudiantes del África Negra en Francia) discutimos los textos de Fanon en 1962 y 1963. En algunas discusiones participaron dirigentes e intelectuales africanos como Paul Vergès, de Reunión,

Aimé Césaire, de Martinica y Cheik Anta Diop, de Senegal, todos ellos anticolonialistas, antifascistas y dirigentes de fuerzas progresistas y comunistas. En general, había unanimidad a la hora de rechazar las tesis de Fanon. Entre las críticas principales, destacamos las siguientes: 1. Considerar la sociedad oprimida como *un todo único* que se rebela contra el opresor extranjero; 2. Ignorar las contradicciones de clase en el seno de la sociedad indígena, cuando fracciones importantes de las élites dirigentes se aliaron con frecuencia con los invasores y ocupantes, por razones propias de consolidación de su poder personal, o de su etnia, clan y familia; 3. Subestimar la realidad de que entre los hijos de colonos surgieron los que se aliaban a la rebelión y rechazaban al opresor; 4. Considerar la *violencia en sí misma* como una panacea, método y solución de los problemas (2010: 242-243).

Estos comentarios de Sérgio Vieira muestran el tipo de lectura estratégica que los líderes de los movimientos hacían de las teorías y autores que discutían. Sin embargo, también revelan la polémica generada por las ideas y la práctica política de Fanon, incluso entre quienes compartían su lucha anticolonial. Si tenemos en cuenta las cinco fases del debate sobre las ideas de Fanon propuestas por Lewis Gordon (1997a: 33), profundo conocedor de su obra, queda claro que las lecturas simplistas de Fanon, como la que encontramos en el análisis de Vieira, se superarían de manera muy lenta[21]. Hoy en día, Fanon, así como Gandhi, Cabral, Senghor, Nkrumah y Nyerere (mencionando apenas los líderes de los movimientos de liberación referidos en este apartado), es un testimonio elocuente de los horizontes abiertos por las epistemologías del Sur.

Los conocimientos y el desarrollo de las luchas

En lo que respecta, en términos más generales, a los conocimientos surgidos de las luchas sociales, hay que hacer otras distinciones como resultado de las relaciones de poder en las que se basa una determinada lucha. Los grupos que luchan contra la dominación tienen que lidiar con tres tipos de conocimientos: sus propios conocimientos, que sostienen y legitiman su lucha; los conocimien-

21. Un resultado al que la propia obra de Lewis Gordon (1995b, 1997b, 2015) contribuyó de forma crucial. Véanse también Gordon, Sharpley-Whiting y White (1996); Gibson (1999); Gordon, Ciccariello-Maher y Maldonado-Torres (2013: 307-324); Henry (1996: 220-243) y Sekyi-Out (1996).

tos que los grupos dominantes producen y activan para garantizar la reproducción de su poder; y los conocimientos generados o movilizados por otros movimientos o grupos sociales con los que son posibles articulaciones y alianzas basadas en las ecologías de saberes. Los conocimientos movilizados en una lucha activa y confrontacional son solo una selección de lo que el grupo conoce sobre la lucha y el poder al que se enfrenta. Los criterios subyacentes a esa selección constituyen, ellos mismos, un tipo de conocimiento subalterno, que en realidad también es un conocimiento especialmente valioso y conservado con celo. El conocimiento se expresa en narraciones y discursos que frecuentemente son dobles, es decir, tienen dos versiones: una versión existe en el dominio público de la confrontación; la otra circula en el ámbito del grupo y de las respectivas relaciones con quienes son aliados de la lucha[22]. La misma doble naturaleza puede surgir, en otras formas, en las interacciones que tienen en el punto de mira potenciales alianzas. En todo el Sur global muchos grupos sociales (pueblos indígenas, campesinos, mujeres, dalits, etc.) recurren a la narrativa de los derechos humanos en el discurso público como forma de hacerse entender por los públicos que no pertenecen al mismo universo cultural, como forma de construir puentes y alianzas con otros movimientos e, incluso, como forma de lidiar con las burocracias judiciales o administrativas del Estado. Dentro del propio grupo, se utilizan narraciones diferentes, muchas veces expresadas en un lenguaje bien diferente.

Según las condiciones de la lucha, la discrepancia entre el discurso público o externo y el discurso privado o interno puede variar mucho. Por ejemplo, esa discrepancia puede disminuir de forma drástica, o incluso desaparecer, en momentos de lucha más intensa, como cuando los discursos internos que se mantienen en el ámbito privado durante un largo periodo de tiempo acaban por explotar en el campo público de la confrontación. Así son los momentos de gran visibilidad e intensidad de confrontación política e ideológica cuando se vuelven parte del campo de la contienda diagnósticos conflictivos y soluciones contradictorias para los temas discutidos. En esas situaciones, se vuelve crucial reivindicar justicia cognitiva.

22. Al considerar el campo más amplio de las relaciones de poder, James Scott (1990) distingue entre la transición pública y la transición oculta en el marco de las relaciones entre los grupos subordinados y los grupos dominantes.

Para consolidar este nivel avanzado de confrontación y lucha, el grupo o movimiento que lo haya alcanzado debe evitar la tentación de considerarse singular o excepcional y usar el protagonismo momentáneo del que goza para crear alianzas con otros grupos sociales implicados en procesos de lucha o resistencia menos avanzados. El objetivo es promover el acto de compartir y dialogar con otras experiencias y otros conocimientos, intentando identificar afinidades y potenciar la solidaridad activa. Es ahí donde se sitúan las ecologías de saberes.

Los conocimientos en la lucha son tanto productos como productores de luchas en proceso constante de reconstrucción. Es un error considerar que se relacionan con las luchas de manera estable y unívoca. Los conocimientos que en el pasado reforzaron las luchas pueden debilitarlas en el presente. Lo importante es recordar que, según las epistemologías del Sur, el valor concreto de los conocimientos depende de los resultados que producen en un determinado punto en el tiempo y el espacio. Esto no significa que la valoración de los resultados no sea, también, un acto de conocimiento. Sin embargo, los conocimientos que posteriormente se evocan para realizar esa valoración no son los mismos que han llevado a los resultados en cuestión; son conocimientos que corresponden al nuevo momento o contexto de lucha. Por la misma razón, la distinción entre aplicación técnica (ética y políticamente neutral) y aplicación edificante (ética y políticamente comprometida) que ha dominado algunos de los debates en el terreno de la filosofía crítica de la ciencia no tiene sentido cuando se observa desde el punto de vista de las epistemologías del Sur[23]. Todo el conocimiento válido movilizado por las luchas, ya sea científico o no científico, posee en efecto una dimensión técnica, pero dicha dimensión solo es relevante en la medida en que profundiza de manera eficaz en el compromiso ético-político derivado de los conocimientos implicados en la lucha.

Las ecologías de saberes son construcciones colectivas orientadas por los principios de la horizontalidad (diferentes saberes reconocen las diferencias existentes entre ellos de un modo no jerárquico) y de la reciprocidad (diferentes saberes incompletos se refuerzan a través del establecimiento de relaciones de complementariedad entre ellos). Solo así se alcanza la justicia cognitiva

23. Véase más sobre este asunto en Santos (2007b).

dentro de los diferentes grupos sociales que resisten a la opresión, así como en el marco de las relaciones entre ellos. En las fases iniciales de los procesos de articulación entre luchas sociales (y de las ecologías de saberes que las acompañan), esa justicia cognitiva probablemente no pasa de una aspiración. Sin embargo, el proceso solo avanzará a medida que la ambición se vuelva realidad; en otras palabras, a medida que las relaciones de poder cognitivo desiguales se sustituyan gradualmente por relaciones de autoridad compartida. La justicia cognitiva global, objetivo de las epistemologías del Sur, solo será una aspiración creíble —una aspiración por la que vale la pena luchar— en el caso de orientar la práctica aquí y ahora, en el interior de las luchas sociales, en las relaciones existentes en el seno de cada uno de los grupos sociales que luchan contra la dominación y entre ellos. La experiencia concreta de los objetivos por los que se lucha tiene que empezar por los medios que se usan para alcanzarlos.

¿Qué es la experiencia?

Si, como defiendo en este libro, todo el conocimiento es corpóreo, no es aceptable que se conceda a la experiencia un estatuto inferior al de la teoría. Expresiones como «basado en mi experiencia» y «habiendo pasado por ello» —al referirse tanto a un suceso como a una condición— indican una concepción testimonial de verdad y una relación inmediata e intensa con los hechos. Aunque se analicen objetivamente, esos hechos son relevantes teniendo en cuenta la forma en que los vive una persona, una comunidad o un grupo social. La experiencia es tanto la vida subjetiva de la objetividad como la vida objetiva de la subjetividad. Como gesto vivo, la experiencia reúne en su conjunto todo lo que la ciencia divide, ya sea el cuerpo y el alma, la razón y el sentimiento, o las ideas y las emociones. Conceptualizada de este modo, la experiencia no se puede transmitir completamente ni aprehender en su totalidad. Cuanto más intensamente se vive, más cuesta entenderla. Los límites de la inteligibilidad y la transmisibilidad son social y políticamente importantes, puesto que circunscriben el ejercicio de la ética y la política del cuidado, es decir, de la solidaridad activa, la reciprocidad y la cooperación.

La traducción es lo que hace posible la inteligibilidad y la transmisibilidad. La traducción nos permite relatar una determinada ex-

periencia a otros, independientemente de si dicha experiencia nos resulta cercana o extraña. Como veremos más adelante[24], al convertir gradualmente conjuntos de diferencias y distancias en conjuntos de semejanzas y proximidad, la traducción configura un acto de intermediación que permite volver familiar lo extraño, cercano lo distante y común lo extraño. La solidaridad activa muchas veces implica esfuerzo y riesgo y, en esos casos, solo los conjuntos de semejanza/proximidad son capaces de activar los imperativos éticos («como esto tiene que ver conmigo, me tengo que implicar»). Del mismo modo, los conjuntos de diferencia/distancia se usan socialmente para neutralizar posibles inquietudes provocadas por la indisponibilidad para correr riesgos («yo no me tengo que implicar en algo que no tiene que ver conmigo»).

Las experiencias sociales de injusticia y opresión causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado son siempre experiencias corpóreas; sin embargo, sus principales manifestaciones pueden incluir dimensiones físicas, mentales, emocionales, espirituales o religiosas. Generalmente, se viven con mayor intensidad cuando incluyen resistencia y lucha contra la injusticia y la opresión. En sociedades muy desiguales e injustas como las nuestras, cuanto más intensa es la opresión, más dificultades tienen los grupos oprimidos a la hora de comunicar el sufrimiento y las emociones que acompañan esa experiencia de opresión a fin de suscitar solidaridad activa. Y ese es el mayor dilema de las epistemologías del Sur: los actos de comunicarse y compartir el conocimiento son cruciales para reforzar las luchas contra la opresión causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, porque comunicarse y compartir amplían y consolidan la solidaridad y la cooperación entre los que están implicados en la lucha y sus aliados. Sin embargo, cuanto más intensa es la experiencia de opresión, más difícil es compartirla; en otras palabras, la solidaridad y la cooperación necesarias en general se vuelven más escasas precisamente cuando son más necesarias para reforzar las luchas contra la opresión. Teniendo en cuenta la interrelación constitutiva entre el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, la liberación se hace posible solo cuando la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación entre grupos sociales que son objeto de una opresión diferente, pero oprimidos conjuntamente, sustituyen el aislamiento. En un mo-

24. Véase más sobre este tema en el capítulo 10 y en Santos (2017a: 262-287).

mento en el que existe tanta diversidad, tanto en lo relativo a las experiencias de opresión como a la lucha contra la opresión, la traducción intercultural e interpolítica es una condición previa para dicha sustitución.

El concepto de experiencia exige una reflexión. En su sentido más amplio, la experiencia es una práctica, un estado de ánimo, una sensación de que se puede tener un conocimiento directo de las cosas (comer, admirar un paisaje, creer en dioses, etc.). En ese sentido, la experiencia se puede definir sin la necesidad de referirnos a un sujeto específico que la experimente o la viva. El concepto de experiencia que es relevante para las epistemologías del Sur es un concepto más denso: la experiencia como *experiencia vivida*. En cuanto a la experiencia vivida, no se puede distinguir la experiencia en sí misma del sujeto que la vive. Identifiquemos, en la senda de Sarukkai (2012a: 35), dos tipos de experiencia vivida: la experiencia vivida en sí misma, independientemente de la elección, y la experiencia vivida por sustitución. El primer tipo de experiencia vivida, la acepción fuerte de experiencia vivida, es la experiencia de alguien que la vive sin tener la opción de no vivirla; es decir, se trata de una experiencia vivida como necesidad o inevitabilidad. La experiencia de los pobres tal y como la viven los pobres es experiencia concreta en esta acepción. La experiencia vivida por sustitución es la experiencia de alguien que tiene la posibilidad de escoger entre vivirla o alejarse de ella siempre que lo desee. Si, pese a ello, una determinada persona quiere vivir la experiencia de una persona pobre (por ejemplo, en lo que respecta a la alimentación, la ropa o la convivencia), la experiencia de pobreza de esa persona es una experiencia vivida por sustitución. Lo que distingue estos dos tipos de experiencia es la presencia o la ausencia de libertad. En términos existenciales, nos topamos con dos tipos de experiencia, pero esto no significa que solo la experiencia vivida sin alternativa sea auténtica. Dependiendo de las circunstancias, del nivel de compromiso, de los riesgos que comporta, la experiencia vivida por sustitución puede ser auténtica o no. Cuando no es auténtica, se trata de una forma de diletantismo.

La experiencia vivida por quienes se encuentran sometidos a la dominación capitalista, colonialista y patriarcal es una experiencia vivida en el sentido fuerte del término, puesto que los que la viven no tienen otra alternativa que no sea vivirla, mientras se sigan viendo como víctimas de la opresión. En realidad, en sociedad, la nece-

sidad siempre tiene como límite la capacidad humana de superarla o evitarla, siempre que dicha capacidad tenga las condiciones mínimas para su ejercicio. Sin embargo, la resistencia y la lucha no se deben entender como ejercicios de libertad en el marco de la lucha para erradicar la opresión. Solo quienes no viven la opresión en su propia carne podrían imaginar que resistir a la opresión es un acto supremo de libertad. Resistir y luchar contra la opresión muchas veces es tanto una necesidad como lo es vivir o experimentar la opresión. La experiencia de la necesidad se puede vivir de maneras diferentes: ya sea como la inevitabilidad de sufrir la opresión, ya sea como la necesidad de interrumpirla. Lo que distingue a la víctima de una opresión de la persona o el grupo que resiste a la victimización no es la elección entre necesidades, por un lado, y la voluntad, por el otro; casi siempre se trata de una elección entre dos tipos de necesidad. El acto de elegir es, en este caso, un acto de contingencia extrema; la necesidad solo se vuelve visible después de la elección.

Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, la experiencia vivida por sustitución es relevante solo en la medida en que constituye la base de una solidaridad activa con grupos sociales que luchan contra la opresión. Dicha solidaridad la pueden ejercer tanto individuos como grupos sociales que no se sienten víctimas directas de opresión (por ejemplo, el intelectual de retaguardia, el investigador posabisal) o que no son víctimas de la forma específica de opresión a la que están sujetos los grupos sociales con los que se muestran solidarios (por ejemplo, la solidaridad de mujeres urbanas o LGTBI con los campesinos o pueblos indígenas y viceversa). El tipo de solidaridad subyacente a la articulación entre grupos sociales combina experiencias vividas por necesidad y experiencias vividas por sustitución. La forma de solidaridad que implica compartir luchas y, por tanto, riesgos solo es genuina cuando se basa en experiencias que se viven con autenticidad.

La experiencia vivida de los dalits

Recientemente, dos conocidos científicos sociales indios, Gopal Guru y Sundar Sarukkai (2012)[25], protagonizaron uno de los deba-

25. Hubo discusiones parecidas en el ámbito de movimientos feministas y antirracistas. El existencialismo lidia mejor con la dimensión filosófica de la experiencia vivida; un buen ejemplo de ello es la filosofía existencial negra. Véase Gordon (1997a).

tes más esclarecedores sobre el valor de la experiencia vivida, el problema de su transmisibilidad y el impacto que puede tener en la construcción teórica. El debate se centró en la experiencia vivida por los dalits (una casta de «intocables») y en las condiciones para la construcción de una teoría social basada en dicha experiencia. Ese debate es de gran importancia para las epistemologías del Sur. Los dalits representan una de las formas más crueles de exclusión abisal, puesto que se trata de una exclusión basada en la supuesta subhumanidad divinamente ordenada del grupo excluido, en su impureza innata. La línea abisal que sitúa la experiencia de ese grupo en el otro lado de la línea es una articulación, en constante cambio, entre colonialismo interno y religión, con la presencia cada vez más fuerte del capitalismo, especialmente si tenemos en cuenta los conflictos de tierras que intentan expulsar a lo dalits de sus tierras ancestrales para propiciar la construcción de megaproyectos —hídricos, de extracción minera, agrícolas y otros—[26]. Según Guru, él mismo dalit, la India es un país de profundas desigualdades, que, desde una perspectiva epistemológica, se reflejan en las jerarquías institucionales que deciden qué es la teoría y a quienes se les permite teorizar. En su opinión, «el 'Tribunal Supremo' de la ciencia social con su Plenario en Delhi sigue rechazando las objeciones subalternas por ser absurdas e idiosincráticas, en el peor de los casos, y, en el mejor, por emocionales, empírico-descriptivas y polémicas» (2012a: 13-14). Así pues, Guru concluye que «la práctica de la ciencia social en la India también tiene un carácter exclusivo y antidemocrático. Sirve a intereses propios y busca la autocomplacencia. Carece de un carácter igualitario genuino» (2012a: 13). Esa desigualdad intelectual se alimenta de las experiencias de vida de grupos sociales como los dalits, de las poblaciones tribales (los adivasis) y de otras castas «atrasadas». La

26. El colonialismo británico puede haber contribuido a volver más rígido el sistema de castas. Al haber perdido poder e influencia social con la llegada de los colonizadores británicos, las castas superiores quisieron compensar esa pérdida con la intensificación de su dominio sobre las castas inferiores, una especie de colonialismo interno. «Es interesante comprobar cómo la humillación racial, que se encuentra en la base de la configuración colonial de poder, sufre una inversión, al tomar la forma de humillación de casta en lo que atañe a la configuración local de poder. En el marco de esta configuración, se podría argumentar que la función de la humillación basada en la casta es compensar la pérdida de prestigio y de honor que la élite social dominante pierde tendencialmente en la configuración colonial de poder» (Guru, 2009: 4).

exclusión a la que están sometidos estos grupos los priva de la única condición crucial —la libertad— que les podría permitir pensar y construir teoría basándose en su propia experiencia. Sin la libertad de salir del contexto inmediato de la experiencia es imposible dar sentido a esa inmediatez a un nivel abstracto. Es por ello que la posibilidad de construir teoría en la India está reservada a las castas superiores, los nacidos dos veces[27]. Como explica Guru: «De este modo, se niega a los dalits y a las poblaciones tribales las condiciones intelectuales necesarias para el desarrollo de capacidades más reflexivas. Es frustrante, por no decir trágico, que los dalits desfallezcan ante el empirismo crudo» (2012a: 18). Esta situación lleva al aislamiento epistemológico de los dalits. Así pues, las teorías que han ido produciendo los no dalits configuran una forma de imperialismo epistemológico, puesto que se construyen desde fuera de la experiencia vivida por los dalits y sin ninguna idea de la necesidad de libertad que reside en su experiencia. Esta teorización, que Guru define como epistemología posterior (construida desde el exterior y asumiendo la existencia de los dalits como algo evidente), acaba por aislarlos aún más socialmente, hasta el punto de privarlos de la posibilidad de llegar alguna vez a ser protagonistas de una epistemología igualitaria. Ese aislamiento, así como la reproducción de la subalternidad que origina, tiene efectos políticos importantes. En palabras de Guru, «esa externalidad casi no permite a los dalits tener una ventaja teórica en su visión revolucionaria de la política [...]. Para que los dalits se den cuenta de que producir teoría es una necesidad moral interior, deben tomar la decisión moral consciente de usar su sentido de libertad para entender la experiencia dalit y reflexionar sobre ella. Deberían tratar esa libertad de salir de la experiencia dalit como condición inicial para que sus reflexiones alcancen niveles teóricos elevados» (2009: 27-28).

27. En el hinduismo, se conoce a las tres castas superiores como «los nacidos dos veces» (en sánscrito, द्विज, *duiya*) porque se sometieron a la ceremonia del cordón sagrado (*upanayana*), en la que los hombres se inician en el segundo estadio de la vida (*ashrama*) de un seguidor de los Vedas. La ceremonia del cordón sagrado se considera una especie de Segundo Nacimiento. Tradicionalmente, los hindúes nacidos dos veces pertenecen a los primeros tres grupos del sistema de castas hindú: 1) brahmanes; 2) chatrias; y 3) vaisías. Sin embargo, en muchos escritos hinduistas el término *duiya* solo se refiere a los brahmanes que poseen superioridad mítica y religiosa.

Por otro lado, Sarukkai cuestiona la idea de intransmisibilidad de la experiencia vivida que se deriva de la posición teórica de Guru; en otras palabras, cuestiona la idea de que solo los dalits sean capaces de teorizar adecuadamente su propia experiencia vivida, como poseedores de una especie de derecho moral, o de derecho de autor, sobre la teorización de su propia condición. Aceptar una posición como esta implicaría negar a los dalits la posibilidad de teorizar la experiencia de no dalits. Las cuestiones de autenticidad, autoridad y autorización de la teoría ya se han discutido en otros contextos y se pueden formular del siguiente modo: «¿Quién tiene realmente el derecho a teorizar en las ciencias sociales?» (2012a: 30). Esta pregunta plantea otras dos cuestiones, una sobre la relación entre experiencia y teoría, y otra sobre la distinción entre lo externo o exterior a la comunidad (el *outsider*) y lo interno o perteneciente a la comunidad (el *insider*). Sarukkai muestra que, en la gran mayoría de las situaciones, la teoría no se basa, ni puede basarse, en la experiencia vivida; del mismo modo, no necesitamos ser intocables para declarar que la intocabilidad es un crimen. Sarukkai distingue la experiencia-posesión de la experiencia-autoría; poseemos nuestra experiencia, pero no somos autores de ella, así como poseemos libros sin ser sus autores. Poseer algo no implica tener poder ilimitado sobre lo que poseemos. Es por ello que partir del supuesto, como hace Guru, de que solo quien posee una determinada experiencia está autorizado a teorizarla significa olvidarse de todo lo que no controlamos en lo que se refiere a la experiencia que poseemos. Según Sarukkai, la posición de Guru se sitúa en las antípodas de la de Habermas, autor para quien el distanciamiento con relación a la experiencia es una de las condiciones de la teoría (2012a: 45). Sin embargo, por otro lado, es obvio que las teorías de la esfera pública y de la razón comunicativa de Habermas están profundamente relacionadas con la experiencia alemana del nazismo y con el imperativo ético-político de que esta no vuelva a ocurrir jamás.

En definitiva, Guru es de la opinión de que no existe otra experiencia vivida que no sea la experiencia que se vive por necesidad y que esta no es transmisible a nadie que no la viva directamente. Por otro lado, en cuanto a los dalits, la necesidad a la que están sujetos mediante la dominación de casta es de tal envergadura que no se les concede ninguna libertad para reflexionar teóricamente sobre su propia condición. Según Guru, los dalits intentan compensar

la imposibilidad de la teoría a través de la poesía, que es especialmente brillante en el caso de Maharashtra. Sin embargo, como él mismo explica, «la poesía no posee la capacidad conceptual de universalizar lo particular y particularizar lo universal. No posee ese poder dialéctico. En cambio, la teoría requiere claridad en los conceptos y los principios, y un análisis abierto de nuestra propia acción para demostrar que se justifica. La poesía ayuda a los dalits a establecer conexiones a través de metáforas, pero no de conceptos. La teoría es la que, supuestamente, debe asumir esa función. Establece conexiones a través de conceptos y también ayuda a esclarecer el sentido que se encuentra arraigado en la compleja realidad» (2012a: 23). A fin de sugerir una especie de esencialismo identitario que puede conducir al aislamiento, la posición de Guru está orientada a una concepción heroica de teoría. Además, de una manera muy cuestionable, vacía la poesía de cualquier potencial emancipatorio. Esta posición refleja la cruel exclusión social a la que están sujetos los dalits y la naturaleza apologética, si no hipócrita, de las teorizaciones sobre los dalits que han prevalecido en la India. Lo que quizá queda menos claro son los movimientos de resistencia de organizaciones dalits contra la discriminación y las alianzas que siguen construyendo con otros grupos no dalits, pero también excluidos, como los pueblos tribales o los adivasis. En dichas alianzas existe la posibilidad de la transmisibilidad de experiencia vivida, de la copropiedad de la experiencia y de traducciones interculturales, lo que posibilita otra relación entre experiencia y teoría, precisamente la relación que más interés tiene para las epistemologías del Sur[28].

Al centrarse en las exclusiones abisales, las epistemologías del Sur recorren un campo de experiencias de profunda exclusión que difícilmente es transmisible y comprensible, sobre todo por parte de personas que «habitan» en el lado metropolitano de la línea abisal y que, por tal motivo, están socialmente entrenadas y condicionadas para considerar todas las exclusiones como no abisales. Como he defendido antes, se trata de una dificultad de naturaleza epistemológica, puesto que el pensamiento abisal, especialmente hoy en día, es eximio a la hora de convertir en no existente, irrelevante o ininteligible todo lo que existe en el otro lado de la línea abisal. Sin embargo, ese pensamiento tiene muchas otras dimensiones. En

28. Véase Mendes (2017).

primer lugar, muchas veces los grupos oprimidos están existencialmente (en la vida de cada día) más cerca de los opresores que de otros grupos oprimidos que sufren otros tipos de dominación. La opresión funciona a través de la creación de relaciones de falsa reciprocidad entre el opresor y el oprimido, solidaridad invertida y cooperación autodestructiva. De ese modo, se «naturaliza» la opresión. Solo la experiencia de la lucha permite que se supere dicha condición. Las epistemologías del Sur no son algo que los grupos oprimidos encuentren en una estantería olvidada cualquiera de la biblioteca colonial, tan brillantemente analizada por Mudimbe (véase capítulo 6); son una herramienta que se crea y se construye en el propio proceso de la lucha. La dificultad de entender y de hacer entender la experiencia de la exclusión como algo injusto y contra lo que es imperioso luchar radica en el hecho de que las epistemologías del Norte se esfuerzan incesantemente en negar la posibilidad de exclusión abisal y en convertirla en una condición natural o merecida, un estado de cosas determinado por el destino, o incluso, aún más perversamente, una forma de inclusión.

La segunda dificultad relacionada con la construcción de reciprocidad, solidaridad y cooperación activas tiene que ver con el esencialismo identitario que muchas veces acompaña la experiencia de la exclusión y la lucha contra esta última. Reconocer que, a un nivel más profundo, la experiencia de la exclusión solo la pueden compartir personas que la viven o la vivieron directamente, en sus carnes, por así decirlo, no impide la posibilidad de la ética del cuidado. El esencialismo identitario solo tiene lugar cuando la intransmisibilidad de la experiencia existencial se vuelve un obstáculo para la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación políticamente activas; en otras palabras, cuando se considera que la experiencia existencial también requiere, además de la autarquía epistemológica y ontológica, autarquía política. La autarquía política implica un rechazo a forjar alianzas capaces de impulsar la lucha por la liberación. Maximizar la autarquía es el reverso de la soledad epistémica, el grado cero de las epistemologías del Sur.

La tercera dificultad de la construcción de solidaridad activa se deriva de la decisión autorreflexiva y altamente política, por parte del grupo social abisalmente excluido, de apropiarse de la exclusión abisal integrando su propia identidad más profunda, negando así cualquier tipo de inclusión. Esta actitud y la experiencia que conlleva no se pueden expresar de forma adecuada según la dicotomía

exclusión/inclusión. Y no tiene nada que ver con falsa conciencia (considerar la exclusión como inclusión); es más bien una apropiación de la línea abisal, no con el objetivo de superarla, sino de negarla en un doble sentido: no querer ser excluido por ella y no querer ser incluido como consecuencia de su supresión. Lo importante es asumir la sociología de las ausencias como propia y proclamar o exigir invisibilidad, ausencia y silencio (en este caso, lo contrario al silenciamiento). En términos epistemológicos, ¿acaso una actitud como esta implica la negación radical de las epistemologías del Sur o, por el contrario, su máxima confirmación? Ese es un problema impronunciable para las epistemologías del Sur, puesto que las confronta con una antinomia: por un lado, las epistemologías del Sur no se imaginan la vida social fuera de la dicotomía opresión/liberación y de las luchas que requiere; por el otro, rechazan la idea de criterios generales a través de los cuales se definen tipos generales de luchas y se establecen jerarquías abstractas entre ellos. Teniendo en cuenta esta decisión autónoma y autorreflexiva, no luchar solo puede ser una forma de lucha. Por tanto, las epistemologías del Sur no pueden recurrir para esta antinomia a la solución presentada por el pensamiento eurocéntrico moderno, una solución memorablemente expresada por Rousseau en *El contrato social*: si la voluntad general es la expresión de la libertad, se debe obligar al individuo que se rebela contra la voluntad general a ser libre[29]. Esto significa que quien tenga la prerrogativa de definir la libertad tiene el derecho de imponerla, en oposición a cualquier concepción alternativa de libertad. Es por ello que la modernidad occidentalocéntrica considera que los modos alternativos de conceptualizar la emancipación social conducen al caos.

29. Véase más sobre este asunto en Santos (2002: 31).

Capítulo 5

CUERPOS, CONOCIMIENTOS Y CORAZONAR

Conocimiento y corporeidad

Las epistemologías del Sur tratan de conocimientos que están presentes en la resistencia y la lucha contra la opresión o que surgen de ellas; conocimientos que, por tanto, se materializan, se corporeizan en cuerpos concretos, colectivos o individuales. Este carácter corpóreo del conocimiento plantea muchos desafíos[1]. Las epistemologías del Norte se fundamentan en la idea del sujeto racional, un sujeto que es epistémico y no concreto o empírico. Kant, autor del tratado más monumental de la filosofía occidental de la subjetividad, destaca esta distinción con insistencia al escribir, en el epígrafe de la *Crítica de la razón pura*, *de nobilis sibi silemus* [sobre

1. Entre los filósofos occidentales del siglo pasado, Merleau-Ponty es el que expresa mejor la idea del conocimiento y la experiencia materializados en el cuerpo o corporeizados. Realza la relación dialéctica entre cuerpo y alma o entre estructuras físicas, vitales y humanas. Como afirma en *La estructura del comportamiento*, en la experiencia existe un «texto original que no se puede extraer de su relación con la naturaleza. Se corporeiza la significación» (1963: 211). A diferencia de Descartes y Kant, Merleau-Ponty (1962) defiende que el sujeto consciente no está separado del mundo. El mundo está inscrito en el sujeto. En realidad, la percepción no es un producto de la conciencia, sino del cuerpo, no es el cuerpo concebido como una entidad externa que existe en el mundo físico, sino más bien el cuerpo vivo y vivido. En el capítulo 7, hago un análisis crítico de Merleau-Ponty desde el punto de vista de las epistemologías del Sur. Antes, aún en el siglo XX, en el otro lado del Atlántico, John Dewey ya había criticado el dualismo cuerpo/alma en el seno de lo que denominó el «problema mente-cuerpo» (1928). Un elemento constitutivo esencial de dicha crítica fue la oposición expresada por Dewey a los enfoques de la «mente» o la «psique» como entidad autónoma, principalmente los de Freud y sus seguidores. Véase Dewey (1922).

nosotros no decimos nada]. Esto significa que la separación entre sujeto y objeto, que se volvió fundamental desde Descartes, solo es posible bajo la condición de que el único sujeto relevante sea el sujeto epistémico y no el sujeto empírico. Este debe silenciarse, no solo porque se encuentra «sujeto» a la contaminación del objeto, sino también porque, él mismo, es fácilmente convertible en un objeto ajeno[2].

Según las epistemologías del Sur, el conocimiento corporeizado se manifiesta en cuerpos vivos (*Leib* y no *Körper*, usando la distinción, muy esclarecedora, existente en la lengua alemana)[3], los que emprendieron la lucha contra la opresión; son cuerpos que sufren con las derrotas y se muestran exultantes con las victorias. Tanto los cuerpos individuales como los colectivos son cuerpos sociales[4]. Los cuerpos colectivos, como grupos o clases sociales, castas, sectas, pueblos, o naciones, son portadores de las luchas, pero, en última instancia, quienes sufren o se muestran exultantes son los cuerpos individuales. Según Das, «la violencia de la Partición fue singular en la metamorfosis que logró efectuar entre la idea de apropiarse de un territorio como nación y apropiarse del cuerpo de las mujeres como territorio» (2007: 52). De forma similar, al comentar la violencia política en Colombia, Michael Taussig escribe:

2. En una línea de pensamiento que se remonta a Platón, Schopenhauer considera que el cuerpo es un obstáculo para el conocimiento: «Por ello, todo conocimiento adquirido por los sentidos es engañoso: el único verdadero, exacto y seguro es en cambio el libre y alejado de toda sensibilidad (y por consiguiente de toda percepción); por lo tanto el *pensamiento puro*, es decir, el que opera exclusivamente con conceptos abstractos» (2010: 43). Lakoff y Johnson proponen un cambio epistemológico y se alejan de la consagración moderna de un conocimiento positivo sin cuerpo o incorpóreo, basándose en la idea de que «no existe la persona dualista cartesiana, con una mente distinta e independiente del cuerpo y que comparte exactamente la misma razón trascendente con todos los demás» (1999: 5).

3. Husserl distingue *Leib*, el cuerpo vivido prerreflexivamente o la perspectiva corporeizada de la primera persona, de *Körper*, la experiencia del cuerpo como objeto. Véanse Das (2007 y 2015) y Husserl (1973: 57).

4. En la línea de Merleau-Ponty, Francisco Varela defiende que el cuerpo es mucho más que una estructura física. Es un conjunto de repertorios conductuales o de capacidades y actividades motoras y perceptivas: «Las acciones de un animal y del mundo en el que realiza dichas acciones están inseparablemente relacionadas. Vivir la vida como una mosca hace que una taza de té se parezca a un océano de líquido; sin embargo, un elefante verá la misma cantidad de té como una gota insignificante, minúscula y poco perceptible. Lo que se percibe surge inseparablemente relacionado con las acciones y el modo de vida de un organismo» (Poerksen, 2004: 87).

«Un cuerpo es el territorio fundamental, y un cadáver descuartizado a la deriva en el río es la negación absoluta de ese territorio, el exilio del alma más profundo posible. De este modo, la territorialización alcanza su estado más definitivo de no ser. Tras dos décadas de violencia paramilitar con el punto de mira en el desmembramiento de la tierra y el cuerpo, ¿acaso es por ello que la fuerza contraria que reivindica el territorio como poder mítico crece ahora en Colombia cada día más?» (2012: 513).

Pese a pensar y conocer con el cuerpo, aunque sea gracias al cuerpo que tenemos percepción, experiencia y memoria del mundo, el cuerpo se ve tendencialmente como un mero soporte o *tabula rasa* de todas las cosas valiosas producidas por los seres humanos. Esto es especialmente verdad en lo que respecta al conocimiento eurocéntrico, científico o no, debido a los presupuestos judeocristianos subyacentes, impregnados de la distinción absoluta entre cuerpo y alma. El cuerpo de emociones y afectos, del sabor, el olfato, el tacto, el oído y la vista no está incluido en la narrativa epistemológica, ni después de que Spinoza criticara definitivamente esa exclusión por ser irracional y estúpida. Las epistemologías del Norte tienen grandes dificultades a la hora de aceptar el cuerpo en toda su densidad emocional y afectiva sin convertirlo en un objeto de estudio más. No logran concebir el cuerpo como una Ur-narrativa[5], una narrativa somática que precede y sustenta las narrativas de las que el cuerpo habla o sobre las que escribe. El hecho de que estas narrativas sean las únicas que se consideran epistemológicamente relevantes se basa en la ocultación de la narrativa somática que las fundamenta. De este modo, el cuerpo se convierte necesariamente en una presencia ausente[6].

La emancipación o la subversión corpórea se vuelven imposibles, incluso cuando el cuerpo habla de emancipación y subversión. De hecho, sobre todo en las sociedades capitalistas centrales (y en todas las «pequeñas Europas» de este mundo), lo que predomina hoy en día es una emancipación perversa del cuerpo. El

5. *Ur-* es un prefijo que en alemán significa «proto-», «primero», «original». (*N. del T.*)

6. Debemos reconocer que las críticas feministas, LGTBI, intelectuales y descoloniales de las epistemologías del Norte han llamado la atención sobre el valor epistemológico y cognitivo del cuerpo. Véanse Butler (1993, 2004), Csordas (1990), Haraway (1991); Mol (2002) y Taussig (1993). Más recientemente, también Federici (2004), Lugones (2010a) y McRuer (2006).

cuidado del cuerpo se vuelve una obsesión a fin de maximizar su vitalidad y su rendimiento. El culturismo, la medicación preventiva, el *jogging*, los deportes radicales, los grandes maratones y la industria de los gimnasios son algunas de las formas dominantes de emancipación del cuerpo. Este destaque de la fisicalidad del cuerpo deforma la dialéctica de su dimensión vital y humana, y favorece la dimensión física, mediante la cual surge un nuevo «humanismo del cuerpo». Ese nuevo «humanismo» reproduce de un modo nuevo la misma invitación a la barbarie que su antepasado, el humanismo renacentista europeo. Este se arrogaba el derecho de definir qué es humano, y justificaba así la exclusión de la mayoría de la población mundial, que no sería verdadera o completamente humana. Este nuevo humanismo, altamente procesado, del cuerpo, al someter el cuerpo al monopolio del conocimiento técnico-corporal y a la lógica del valor añadido (la producción capitalista de cuerpos capitalistas), permite que los cuerpos sean jerarquizados en el trabajo y en el ocio según el mayor o menor grado en el que se distancian de la ecuación cuerpo/mente. Ahí radica un anticartesianismo perverso: en vez de corporeizarse la mente, el cuerpo se convierte en el abandono de la mente.

Las epistemologías del Sur no aceptan el olvido del cuerpo porque las luchas sociales no son procesos que se desarrollan a partir de kits racionales. Son producto de bricolajes complejos en los que el raciocinio y los argumentos se mezclan con emociones, disgustos y alegrías, amores y odios, fiesta y luto. Las emociones son la puerta que conduce al camino de la vida y son ese mismo camino en la lucha. Y los cuerpos están tanto en el centro de las luchas como las luchas están en el centro de los cuerpos. Los cuerpos son cuerpos performativos y así, a través de lo que hacen, renegocian y amplían o subvierten la realidad existente. Al actuar, actúan sobre sí mismos; al hablar, hablan de sí mismos y se hablan a ellos mismos. La movilidad y la inmovilidad, el silencio y el llanto, todos son energías vitales que establecen marcas en los cuerpos, marcas que permanecen más allá de las luchas y sus éxitos. Los cuerpos que resisten son mucho más que la lucha, y la lucha, a su vez, abarca mucho de lo que generalmente se cree que existe fuera de ella, ya sea la danza, el teatro o la música, el sueño, el amor. Los cuerpos movilizan diferentes capacidades en luchas diferentes o en diferentes momentos de la misma lucha, a veces capacidades de las piernas, después de la mano, el oído, la voz o la nariz.

Los cuerpos están en todo, pero nunca de la misma forma. Los códigos anatómicos son, hasta cierto punto, inescrutables, aunque la neurociencia intente demostrar lo contrario. Dicha diferencia corpórea permanece fuera de la mirada epistémica o teórica. Esta no está interesada en la constante reinvención del cuerpo. En cambio, sí que está interesada en su desinvención, para que sea previsible e inteligible lo que el cuerpo dice o hace. Si se dan luchas es porque hay cuerpos que se dan para las luchas. Por más enfáticamente epistemológica y teórica que se considere la vigilancia, exige poder de previsión, planificación, metodología y resultados; en cambio, los cuerpos son acontecimientos, a veces latentes, a veces patentes, ahora fuegos casi apagados, después irrupciones incandescentes, ahora ausencias inescrutables, después brillantes fulguraciones. Y dejan siempre un enorme vacío antes y después del acontecimiento. De este modo, en el fondo, las luchas siempre son imprevisibles, tanto si se dan como si no, y sus resultados son tan inciertos al principio como al final. Sin embargo, precisamente porque los cuerpos no pueden dejar de suceder y existir, las luchas siguen abriendo caminos, muchas veces sobre las ruinas de luchas pasadas.

El cuerpo moribundo, el cuerpo sufridor y el cuerpo jubiloso

Entre las infinitas posibilidades de diferencia corpórea, las epistemologías del Sur se interesan por tres tipos de cuerpo: el cuerpo moribundo, el cuerpo sufridor y el cuerpo jubiloso. No se trata de estados de ser abstractos. Estos cuerpos explican las principales condensaciones del impacto de relaciones sociales inicuas sobre cuerpos racializados, sexualizados y mercantilizados.

El *cuerpo moribundo* es el cuerpo del fin provisional de la lucha. Sin embargo, casi siempre, también es el cuerpo que sigue luchando en otro cuerpo vivo que lucha. El martirio es la máxima potencia del cuerpo muerto en la lucha. También es el evento que confiere más dignidad a todos los que luchan o a quienes son solidarios con la lucha. Así pues, el martirio es un conocimiento corporeizado hasta la extinción del cuerpo, pero sin ningún indicio de autodestrucción. Todo lo contrario, se trata de autoconstrucción a través de otros medios. Los supervivientes cargan tanto las vidas como las muertes de los mártires, y reivindican, como herederos, lo que

el cuerpo hizo y fue, lo que ahora no puede ni hacer ni ser. El cuerpo moribundo puede estar directamente implicado en la lucha o puede, en lugar de ello, constituir una de sus referencias. Eso no significa que, en este caso, la pérdida sea necesariamente de menor importancia. En el contexto de la oralidad, el conocimiento y la sabiduría acumulados corren el riesgo de perderse en las muertes de sus poseedores. Muchos de los que luchan contra la opresión lo hacen exactamente en este contexto.

El *cuerpo sufridor* es el que requiere más atención, pues se trata del cuerpo que sobrevive y persevera en la lucha a pesar del sufrimiento. Las epistemologías del Sur se refieren a dos tipos de sufrimiento: el sufrimiento injusto causado por la opresión; y el sufrimiento autoimpuesto (por ejemplo, la huelga de hambre) integrado en actos de resistencia y de lucha con la esperanza de acabar con el sufrimiento injusto. En este caso, las epistemologías del Sur se topan con el problema de la trivialización del sufrimiento y de su consecuente desvalorización como conocimiento corporeizado que refuerza la lucha contra la opresión. Si para los agresores y sus aliados, el drama de la muerte de los oprimidos es un acontecimiento banal, en otras palabras, un daño colateral al estilo de esos dramas de los medios de comunicación que solo dura un día o un minuto, el sufrimiento no fatal de los oprimidos, si es mínimamente visible, se ve como algo que forma parte de la condición humana. Hoy en día, la trivialización del sufrimiento se da mucho más allá del contexto de la lucha. Parece haberse convertido en la más vulgar expresión de indiferencia ante el cuerpo sufridor. El reverso de dicha indiferencia es el cuerpo medicalizado, que evita el sufrimiento a través de la ingestión compulsiva de analgésicos.

La trivialización del sufrimiento y la consecuente indiferencia con la que, en nuestro tiempo, afrontamos el sufrimiento del otro —aunque su presencia ante nuestros sentidos sea avasalladora— se debe a varios motivos. Entre los factores más relevantes se halla con certeza el impacto de la sociedad de la información y la comunicación —la repetición de la visibilidad sin la visibilidad de la repetición— y la aversión al sufrimiento inducida por su medicalización. Sin embargo, si lo analizamos de manera más profunda, la trivialización del sufrimiento radica en las categorías que usamos para conceptualizarlo. Para la tradición cultural occidental moderna, el sufrimiento es, sobre todo, una desclasificación y desorganización del cuerpo. Una vez separado del alma, el cuerpo se degrada

por el hecho de constituirse en carne humana. En consecuencia, la conceptualización del sufrimiento humano se sintetizó en categorías abstractas —filosóficas o éticas— que desvalorizan la dimensión visceral del sufrimiento, la marca visible de experiencia vivida en la carne[7]. Fue así que la carne, tanto la carne del placer como la carne del sufrimiento, se vio privada de su materialidad corporal, y de ahí las reacciones instintivas y afectivas que puede provocar, cuya intensidad radica en el hecho de que estas existan más allá de las palabras, más allá del argumento razonable o del análisis reflexivo.

Las epistemologías del Sur conciben la indiferencia ante las luchas de los oprimidos como uno de los tipos de ignorancia más profundamente arraigados de los muchos que producen las epistemologías del Norte en la actualidad. En cambio, las ecologías de saberes que tienen lugar en el contexto de las luchas pretenden que el sufrimiento se vuelva conocido sin mediaciones, convirtiéndolo en una razón para compartir la lucha o, como alternativa, para conseguir solidaridad activa con ella. Para alcanzar ese objetivo, favorecen un acceso directo, denso e intenso a la carne que sufre, en las antípodas del acceso que la ciencia médica hace posible, un acceso constituido por distancias epistemológicas (sujeto/objeto), categoriales y profesionales. Además, se trata de un acceso práctico que, a diferencia del acceso médico, no busca un equilibrio entre la comprensión y la intervención. Da prioridad absoluta a la intervención y a partir de ella obtiene una comprensión profunda.

Con relación al sufrimiento en la lucha, las epistemologías del Sur no distinguen entre conocimiento, ética y política. La política de compartir o la solidaridad con la lucha no son posibles sin una ética del cuidado. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en la religión (siempre que la religión asume una ética del cuidado activa), las epistemologías del Sur combinan la experiencia inmediata del sufrimiento y su politización. Tal y como las epistemologías del Sur lo conciben, el sufrimiento es la otra cara de la victimización; es la experiencia existencial de violencia e injusticia conforme con valores que, evidentemente, fueron derrotados y dejados de lado o

7. Este proceso de descorporeización a través de la clasificación y la organización está presente incluso en los autores que defendieron más convincentemente la importancia del lugar del cuerpo, desde Nietzsche hasta Foucault y Levinas, entre varios otros.

rechazados, pero también de valores que están visceralmente vivos y que son visceralmente reconfortantes. Expresando esta idea de forma brillante, Tagore habla por todos aquellos que el imperio silenció cuando escribe: «Nuestra voz no es la voz de la autoridad, con el poder de las armas por detrás, y sí la voz del sufrimiento que solo cuenta con el poder de la verdad para hacerse oír» (2007: 498).

El potencial contrahegemónico de las epistemologías del Sur radica en la articulación que buscan entre el compromiso visceral en un gesto de socorro o de cuidado incondicional y la lucha contra la raíz del sufrimiento en las sociedades: la prevalencia del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En gran medida, la trivialización del sufrimiento humano es el resultado del discurso normalizado de la ciencia moderna y de su fuerte componente estadístico, que reduce al anonimato de los números el horror de la degradación humana y del sufrimiento injusto. De este modo, se neutraliza la presencia desestabilizadora del sufrimiento, y pierde la posibilidad de servir de fundamento a la voluntad radical y a la militancia para luchar contra el estado de cosas que, de una forma sistemática, produce el sufrimiento injusto. Al dar valor a la narrativa concreta del sufrimiento de las víctimas y su lucha contra la opresión, las ecologías de saberes pueden contribuir a volver el sufrimiento una presencia intolerable que deshumaniza a oprimidos y opresores y, además de a ellos, a todos los espectadores u observadores que, al pensar que no son ni oprimidos ni opresores, consideran que el sufrimiento injusto es un problema que no les atañe.

El tercer cuerpo privilegiado por las epistemologías del Sur es el *cuerpo jubiloso*, que se regocija con el placer, la fiesta, el riesgo, la danza, el canto, el erotismo, todo ello celebrando la alegría del cuerpo. Las luchas sociales no solo son muerte y sufrimiento, también son alegría y júbilo, felicidad con las victorias, ya sean grandes o pequeñas, durante las pausas para recuperar las fuerzas, o incluso en momentos difíciles para volver a animarse y continuar la lucha. La danza y el canto tienen un valor epistemológico crucial para las epistemologías del Sur. Teniendo en cuenta sus presupuestos judeocristianos, las epistemologías del Norte están impregnadas de ideologías de culpa y melancolía. Son muy contrarias a valorar las dimensiones cognitivas de la fiesta y la celebración alegre, excepto cuando se dan en contextos socialmente regulados, como una boda o fiestas del calendario, independientemente de si son religiosas o no. Teniendo en cuenta la importancia del equilibrio,

la neutralidad y la distancia que los cuerpos concretos deben mantener para facilitar el trabajo del sujeto epistémico, es evidente la existencia de una aversión a reacciones viscerales potencialmente explosivas. En el caso de las epistemologías del Norte, solo se le permite al poeta estar lo suficientemente loco como para pensar que el exceso conduce al palacio de la sabiduría. En cambio, las epistemologías del Sur entienden la alegría, el júbilo, la celebración y la fiesta como expresiones de la fuerza vital exigidas por las luchas contra la opresión. Asimismo, son afirmaciones de dignidad de quienes constantemente sufren innumerables indignidades en sociedades injustas como en las que vivimos. El carácter performativo de muchos de los conocimientos que se establecen en las ecologías de saberes refuerza la renegociación, o incluso la subversión, de la realidad, lo cual es necesario para que la lucha continúe.

En este contexto, cabe referir la danza y el canto a través de los cuerpos enlutados y los cuerpos jubilosos como ejemplos de recursos epistemológicos que las epistemologías del Norte no pueden explotar. Su valor epistemológico radica en las formas en que intensifican el dolor y la alegría, en cómo proporcionan más energía a los cuerpos y los afectos e infunden comunicación y comunión con dimensiones espirituales o eróticas que refuerzan la disposición para compartir luchas y riesgos. La danza, en particular, merece especial atención en este contexto, puesto que es una de las formas más complejas de conocimiento corporal, experiencial, vivido. El cuerpo vivo se vuelve especialmente animado y vivo en la danza. Escenifica la experiencia primordial o fundacional del movimiento como forma de conocimiento, a través de la experiencia táctil-sinestésica de nuestro cuerpo. Ese conocimiento corporal tiene un carácter no lingüístico, no proposicional, capaz de expandir la proximidad y la familiaridad e incluso de reforzar la confianza mucho más allá de las posibilidades del intercambio lingüístico. Su carácter no lingüístico y no proposicional, combinado con la intensidad y la intencionalidad del movimiento, proporciona a la danza una ambigüedad específica, una apertura de sentido que, dependiendo del contexto, puede ser muy útil, en su potencial de transgresión, para construir una intimidad intensa o infringir los códigos represivos del comportamiento correcto[8]. En su investi-

8. No sorprende que la danza haya sido frecuentemente objeto de prohibición en ambientes sociales conservadores y fundamentalistas. Así ocurrió en la pequeña ciu-

gación sobre la danza, Sheets-Johnstone (1998 y 1999) discutió ampliamente la experiencia táctil-sinestésica de nuestro cuerpo, que dio lugar a la epistemología de la danza[9]. Según Parviainen, «el bailarín lucha con sensaciones e imágenes de movimiento, su significado y su sentido, su calidad, sus formas y sus texturas, esforzándose por captar alguna de las complejidades solo entendida de manera parcial, o intuitivamente, de la forma visual-cinética. Aunque el concepto de 'conocimiento del cuerpo' ya exista hace mucho tiempo en la práctica de la danza y en la investigación sobre la danza, la intuición de conocimiento del cuerpo aún no se halla expresada de forma adecuada» (2002: 13).

Sobre el sufrimiento injusto

La característica principal de la actual síntesis de la dominación moderna vulgarmente conocida como neoliberalismo es la capacidad de separar, en la medida de lo posible, la ocurrencia del sufrimiento y el sentimiento de injusticia que acarrea. Dicha separación pretende crear indiferencia ante el sufrimiento ajeno y resignación ante el sufrimiento propio. Esa indiferencia y esa resignación son los componentes básicos del nuevo fatalismo que amenaza actualmente las sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales. La tentativa de crear esa separación mediante conceptos monoculturales de justicia desprovistos del juicio ético necesario para evaluar dimensiones cruciales del sufrimiento es aún más insidiosa. Esa fue la crítica severa que hizo Frantz Fanon al *Orfeo negro* de Jean-Paul Sartre. En palabras de Fanon: «Sin pasado *negro*, sin futuro *negro*, me era imposible vivir mi negrez. Aún no blanco, para nada negro, era un condenado. Jean-Paul Sartre ha olvidado que el *negro* sufre en su cuerpo de forma distinta que el blanco» (1967a:138). En esta frase aún hay vestigios del grito que, según

dad de Purdy, en Missouri, Estados Unidos, donde durante muchos años los cristianos fundamentalistas prohibieron la danza en las escuelas con el argumento de que la danza es pecaminosa. Durante los últimos años de la década de 1980, los padres y alumnos de una escuela pública local de Missouri argumentaron que «esa política, que refleja la perspectiva fundamentalista cristiana de que la danza social es un pecado, violó la constitucionalidad exigida por la separación entre la Iglesia y el Estado». Véase Misirhiralall (2013: 72-95).

9. Véase Parviainen (1998; y 2002: 11-26). Véase también, además de Sheets-Johnstone (1994), Fraleigh (1987, 1994).

Fanon, precede a cualquier reivindicación más serena de reconocimiento. El grito es el sonido original de los excluidos abisalmente, el primer paso hacia la resistencia. En su perspicaz «fenomenología del grito», Nelson Maldonado-Torres defiende que, en Fanon, el grito, relacionado con el berrido y el llanto, «es la revelación de alguien que padeció el olvido y la injusticia [...] el 'regreso de un sujeto vivo' que anuncia su presencia de modo impertinente y, al hacerlo, desestabiliza las formaciones establecidas y desafía las expresiones ideológicas dominantes» (2008: 133).

La dialéctica oprimido/opresor subyacente a las epistemologías del Sur no está exenta de problemas cuando se confronta con las condiciones mutables en las que los cuerpos moribundos y sufridores nos interrogan en la actualidad. Por un lado, su proliferación exponencial parece contradecir el guion oficial del presente, una época que, supuestamente, ha encontrado soluciones técnicas para todas las enfermedades evitables y para todas las muertes innecesarias. Por otro lado, la proliferación de guerras irregulares, la maquinaria de matanza en masa de alta tecnología, personal mercenario y paramilitar a sueldo, y estados de excepción no declarados generan una condición epocal en la que la mayoría de las víctimas de violencia no puede considerarse en absoluto participante activa en cualquier conflicto que opone a opresores y oprimidos. En general, esas víctimas se consideran víctimas inocentes y su muerte o sufrimiento se ven como especialmente injustos precisamente por entenderse que no son protagonistas activas en el conflicto. La muerte y el sufrimiento de las víctimas de terrorismo y bombardeos con drones, de los migrantes indocumentados que cruzan fronteras, de la cada vez mayor cantidad de refugiados medioambientales y la masacre recurrente llevada a cabo por francotiradores solitarios de fieles en las iglesias, de profesores y alumnos en las escuelas y de consumidores en centros comerciales probablemente son los casos más flagrantes y recurrentes de nuestro tiempo.

Atribuir al capitalismo, el colonialismo y el patriarcado las causas originales de los conflictos que causan tantos sacrificios de vidas y de integridad física no parece ser suficiente, porque el carácter general, la escala y el contexto temporal de esas causas no explican de manera convincente el horror específico y la contingencia aparentemente caótica de las consecuencias. Tampoco ayudará mucho sumar otras causas, como la de la cultura de violencia y fanatismo, incluyendo el religioso. El horror de las consecuencias siempre es

más concreto que el horror de las causas y es por ello que estas siempre parecen menos horribles. Por ejemplo, el concepto de imperialismo americano es demasiado civilizado y simplista para expresar el sentimiento de revuelta y rabia ante bodas y funerales transformados en ríos de sangre por drones asesinos.

Hay muchas y variadas capas de factores que explican la inmensa y ajustada red de relaciones sociales y políticas en las que ocurre la violencia. Como componentes esenciales de la era moderna occidentalocéntrica, el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado reconfiguran muchos otros modos de ser y hacer preexistentes (como la religión, las economías, las culturas) que, por sí mismos, contribuyeron a su constante reinvención. Hoy, tanto la larga duración de la sociedad capitalista, colonialista y patriarcal como la visible facilidad con que las luchas anticapitalistas, anticoloniales y antipatriarcales se desarman y se neutralizan contribuyen a un *Zeitgeist* confuso en el que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado surgen tanto como causas como como consecuencias. Ahí radica la banalización del horror y la indiferencia ante el sufrimiento, es decir, la desaparición de cualquier juicio político o ético al respecto. Eso explica, por lo menos en parte, por qué se ha vuelto tan difícil identificar al «enemigo» de una forma concreta y formular alternativas al actual estado de cosas, por más repugnante y moralmente degradante que este parezca a la mayoría de la gente.

Las epistemologías del Sur son un componente contradictorio de este *Zeitgeist* Así pues, se enfrentan a él de dos formas aparentemente opuestas. Por un lado, mediante la línea abisal, radicalizan los juicios éticos y políticos del sufrimiento. Así como existen exclusiones abisales y no abisales, también hay formas de sufrimiento abisales y no abisales. Esta distinción no se refiere a la intensidad del sufrimiento experimentado por el cuerpo colectivo o individual: se refiere a la indiferencia con la que se perpetra ese sufrimiento, indiferencia tanto en el sentido de sangre fría como de impunidad. El sufrimiento abisal es sufrimiento sin importancia sociopolítica, sufrimiento infligido a pueblos y sociabilidades que habitan el otro lado de la línea. Es ese sufrimiento cuya denuncia se volvió la misión de vida de Fanon (1967b y 1968).

Por otro lado, las epistemologías del Sur parten de las consecuencias, de los cuerpos muertos y los cuerpos en sufrimiento, y de la inmediatez de la necesidad de cuidado, incluyendo el cuidado de las familias y de los grupos sociales más intensamente afec-

tados por la violencia contra los cuerpos. El cuidado inmediato e incondicional de quienes lo necesitan está en primer lugar y antes de cualquier juicio sobre la valoración política o ética de la ocurrencia. Este es otro ejemplo de situaciones en las que el reconocimiento precede al conocimiento.

El movimiento que parte de las consecuencias a las causas comprende una pedagogía que reconstruye gradualmente el sufrimiento o la muerte como artefactos éticos y políticos. La reconstrucción ética y política del sufrimiento y la muerte es el modo en el que las epistemologías del Sur abordan la dialéctica oprimido/opresor. Se trata de un tipo de pedagogía del oprimido[10] construida sobre acontecimientos concretos, que se procesa a través de la indagación sobre el sufrimiento o la muerte justos o injustos; sobre el sufrimiento o la muerte inocentes o culpables; sobre quién es el opresor y quién es el oprimido; sobre quién es el oprimido en el contexto actual, pero puede ser el opresor en otro contexto, y viceversa; sobre qué significa ser inocente en un mundo gravemente polarizado; sobre qué significa ser cómplice por ignorancia, distracción, egoísmo, interés, etc. Se trata de una pedagogía abierta que puede acabar por cuestionar los límites de la dialéctica opresor/oprimido, y mostrar campos de práctica en los que dicha dialéctica no es aplicable o en los que, en vez de polarizaciones absolutas, existen identidades de opresor/oprimido diferentes y mixtas.

El trabajo pedagógico exigido por las epistemologías del Sur deberá abordar la compleja relación de los diferentes modos de dominación para evitar concepciones simplistas o abstractas de opresión que no tienen que ver con la experiencia concreta de cuerpos moribundos y sufridores, y de las relaciones sociales en las que se fundamenta el significado social y político de sus vidas. Las explicaciones y las narraciones intensas no se basan en teorías elegantes, sino en relatos desestabilizadores y movilizadores que, sobre la base de ecologías de saberes fundamentadas, interpelan las experiencias concretas de grupos sociales concretos para reforzar sus luchas contra la opresión. Al tratar la complejidad y la opacidad engañosa de los mecanismos de opresión, las epistemologías del Sur no trivializan la opresión ni el sufrimiento injusto. En cambio, procuran profundizar en el análisis ético y político de las experiencias con-

10. Véase el capítulo 11, sobre las relaciones entre la pedagogía del oprimido y las epistemologías del Sur.

cretas, vividas, como intolerablemente injustas y susceptibles de revertirse a través de la resistencia política. Asimismo, procuran ampliar el significado de vidas sufridoras para hacer aumentar la inteligibilidad entre grupos y propiciar alianzas entre ellos.

En el centro del sufrimiento injusto y de la resistencia y la lucha que muchas veces lo acompañan hay una pregunta que el conocimiento occidentalocéntrico moderno, no solo científico, sino también filosófico y teológico, no ha sido capaz de responder: ¿por qué, después de tantas atrocidades cometidas en la época moderna, desde el siglo XV hasta nuestros días, tanto sufrimiento, tanta destrucción de vidas y culturas, tanta humillación de memorias y experiencias, tanta negación de aspiraciones a una vida mejor, a una vida digna, las personas siguen resistiendo, negándose a desistir de luchar por la dignidad humana y por una vida mejor?

Pese a saber que no seré capaz de responder a esa pregunta, en el siguiente apartado pongo sobre el tapete algunos factores que podrán ayudarnos a entender la resiliencia humana.

El calentamiento de la razón: el corazonar y las suficiencias íntimas

Pese a ser la base existencial para la denuncia de la dominación, el sufrimiento injusto no logra, por sí mismo, desencadenar la resistencia. Lo que desencadena la resistencia es un descubrimiento triple: el de que el opresor posee puntos débiles; el de que hay caminos, por estrechos que sean, para luchar contra la opresión; y el de que es posible recorrer esos caminos. Es ahí donde radica la esperanza (la apertura de una posibilidad) y la alegría (la capacidad de beneficiarse de ella) sin las que no es posible ninguna resistencia. En sí mismo, el sufrimiento solo es alegre para el asceta o el masoquista. Entre los grupos oprimidos, esperanza y alegría son los signos vitales de que se puede derrotar la injusticia, de que se puede evitar el sufrimiento causado por la opresión y de que el sufrimiento que resultará inevitablemente de la lucha contra la opresión es gratificante. A diferencia del miedo y la tristeza, la esperanza y la alegría son las condiciones previas existenciales de la resistencia[11]. Son

11. Esto no significa que la esperanza y la alegría sean las únicas emociones que alimentan la resistencia y la lucha. Esta última comprende muchas otras emociones,

la energía vital que hay detrás del cuestionamiento basado en la sociología de las emergencias. En las luchas sociales, la alegría y la revuelta muchas veces van de la mano: los momentos de alegría son lo que expresa mejor el valor de la solidaridad y subraya la esperanza de vencer. Parafraseando a Spinoza, yo diría que la alegría es la emoción que hace crecer el deseo de persistir, tanto individual como colectivamente[12].

El carácter corpóreo del conocimiento que moviliza a los individuos luchadores implica que el conocimiento nunca se moviliza solo sobre la base de razones, conceptos, pensamientos, análisis o argumentos. Por más importantes que puedan ser para formular los términos de la lucha y los medios de llevarla a cabo, por sí mismos no se convierten en acción, especialmente si esa acción implica riesgo existencial, a no ser que estén impregnados de emociones, afectos y sentimientos. Estos son indispensables para convertir la resistencia en un imperativo o en un desafío inevitable. El compromiso activo se da siempre en contextos afectivos, emocionales. Las luchas sociales son como apuestas; cohabitan más o menos a sus anchas con desconocidos. Si se tuviera que conocer y sopesar todo antes de empezarse, nunca comenzaría nada. Sin la *docta ignorantia* [docta ignorancia][13] no existe *docta spes* [docta esperanza]. Los argumentos racionales retirados de los imperativos de la lucha son construcciones pasivas (aunque sean elocuentes) que justifican tanto la acción como la inercia. Por más sólidas que sean las razones del inconformismo, la rabia, la desesperación y la revuelta, nunca son lo suficientemente sólidas como para activar la vitalidad material de la lucha contra la condición o situación injusta que las causa. La lucha es concebible como expresión de una voluntad necesaria (determinismo) solo cuando se ve desde fuera. Desde dentro, la lucha siempre depende de la construcción de una voluntad que sostiene la necesidad de luchar. Una vez emprendida, la lucha se vuelve una opción sin opción. En el transcurso de ese proceso, se experimentan dudas (como reflexión prudente) en vez de sentirse

como, dependiendo del contexto, la ira, el dolor, el odio y el amor. El miedo también es importante, siempre que se trate de un miedo con una salida y no de un miedo tan desprovisto de esperanza y alegría como para conducir a la resignación en vez de incentivar la lucha.

12. Véase Spinoza (1888).
13. Véase Santos (2017a: 137-155).

asolado por las dudas (como motivos para rendirse). En cierto sentido, no existe *docta spes* sin *docta desperatio* [docta desesperación].

Esto no significa que los conceptos (argumentos, teorías) tengan poca relevancia en la concepción materialista, vitalista y creativa de la lucha que subyace a las epistemologías del Sur. Muy al contrario, ellos son una condición innegable para la eficacia de la lucha. Sin embargo, para que sea así, tienen que calentarse a la lumbre de las emociones y los afectos, un fuego que transforma las razones para actuar en imperativos para actuar. El calentamiento de la razón es el proceso a través del cual las ideas y los conceptos siguen despertando emociones motivadoras, emociones creativas y capacitadoras que refuerzan la determinación de luchar y la disposición a correr riesgos. Ese despertar se da en la medida en que las ideas y los conceptos, e incluso las teorías, se asocian con imágenes desestabilizadoras de repugnancia e indignación o con imágenes de una vida alternativa, digna, imágenes realistas porque son accesibles y, por tanto, portadoras de esperanza.

El calentamiento no prescinde de ideas, conceptos y teorías; solo los transforma en problemas y desafíos vitales, experiencias concretas de expectativas próximas, ya sea para luchar contra ellas o para luchar por ellas. Sin dicho calentamiento, los conceptos, así como las razones y los argumentos, serían siempre insuficientes para desencadenar la lucha. Martha Nussbaum describe correctamente la historia de las emociones como «la historia de los juicios sobre cosas importantes, juicios en los que reconocemos nuestra carencia e incompletitud ante elementos que no controlamos totalmente» (2004: 184). El calentamiento comporta una nueva calidad, un quid, una razón sin razones que empuja a la razón con razones a la lucha. Así se explica que, desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, sea insostenible una distinción absoluta entre racionalidad e irracionalidad, entre fuerzas no pensantes y pensamientos y análisis valorativos. Calentar los conceptos significa transformar la latencia en potencia, la ausencia en emergencia, lo inalcanzable en accesible. Las emociones que calientan la razón son emociones con un objeto y un objetivo. Implican tanto la identificación de un estado de cosas como una muy sentida valoración del mismo. Invierten los objetos de valor especial. Es por ello por lo que el calentar de la razón está asociado con el calentar de la ética, pues ambas son condiciones previas de la indignación activa, el

momento en el que lo que hasta ahora se ha tolerado se vuelve intolerable, debe superarse y se puede superar.

En nuestro tiempo ya es demasiado tarde para delegar esos cambios a las leyes de la historia. Se trata de la única posición progresista en un tiempo que proclama de manera creíble que no hay alternativa. Vivimos en una época en la que un tipo nuevo y masivo de fetichismo de los bienes de consumo se apodera de las subjetividades, tanto individuales como colectivas. Ese fetichismo se basa en dos características complementarias de la objetivación. Por un lado, en un mundo en el que el trabajo sin derechos domina el horizonte de la vida productiva, el yo se promueve necesariamente a sí mismo como bien de consumo, empresario solitario, trabajador precario que vive su precariedad con autonomía, como hombre o mujer de negocios cuyo negocio principal es venderse a sí mismo o a sí misma. El tipo ideal de empresario es alguien cuyo yo individual cuenta con valor de uso y plusvalía. La misma subjetividad dividida en dos; una que explota y otra que es explotada. Por otro lado, al vernos como un bien de consumo, vemos necesariamente a los otros como bienes de consumo que compiten entre ellos. Para tener éxito en la competencia, es necesario movilizar nuestras «cualidades» como sujetos capitalistas, colonialistas y patriarcales a fin de aumentar nuestro valor excedente. En esas circunstancias, nadie se concibe como absolutamente explotado hasta el punto de estar completamente privado del potencial de valor añadido; en otras palabras, del potencial de explotación. Así pues, se experimenta la vida social como un océano de mercancías, humanas y no humanas.

El capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se están convirtiendo, más que nunca, en la subjetividad por defecto de sujetos objetivamente oprimidos, tanto sujetos individuales como sujetos colectivos, sin ninguna otra opción que no sea la de imaginarse como opresores premiados o como oprimidos meritorios. En ese gulag de individualidad falsamente autónoma, la subjetividad es una de las condiciones objetivas contra las que es necesario luchar. La interrupción del fetichismo es, más que nunca, una autointerrupción. La lucha contra la opresión empieza con y contra el sujeto individual o colectivo. Desestabilizar el autofetichismo significa desestabilizar las subjetividades. Dicha desestabilización solo se puede obtener mediante la razón caliente, la razón con emociones, afectos y sentimientos.

Corazonar es el nombre que doy al calentamiento de la razón. Una razón que ha sido corazonada proporciona «suficiencias íntimas» para que se siga luchando contra la opresión, contra todos los obstáculos. Ambos conceptos —corazonar y «suficiencias íntimas»— surgen de las luchas de los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina. Recurro a ellos teniendo en cuenta su potencial de clarificación y refuerzo de las luchas. Proporcionan pistas que ayudan a responder a la cuestión de la resiliencia en un contexto epocal caracterizado por muchas derrotas y por relaciones de poder extremadamente inicuas. He trabajado con estos conceptos como ejercicio de sociología de las emergencias. A continuación, explico y amplío simbólicamente los dos conceptos.

Corazonar es un concepto usado por pueblos indígenas de la región andina de América Latina. El científico social ecuatoriano Patricio Guerrero Arias realizó una investigación con[14] el pueblo Kitu Kara, grupo indígena cuyos territorios se sitúan en los alrededores de la ciudad de Quito, sobre la centralidad del concepto corazonar en la cosmovisión indígena. Se trata de un estudio innovador que recorre ampliamente los caminos exigentes de las epistemologías del Sur. Según Guerrero Arias, «el pueblo Kitu Kara plantea con el corazonar, una propuesta espiritual y política, distinta a la que algunos movimientos sociales de la izquierda marxista tradicional han llevado adelante, más preocupados por las transformaciones estructurales y socioeconómicas. El corazonar en cambio, propone la sanación del ser [...]. Desde la perspectiva del corazonar, se plantea la necesidad de considerar que una de las expresiones más perversas de la colonialidad es la de haber colonizado cuatro dimensiones, *saywas*, poderes o fuerzas como se las llama en el mundo andino, desde las cuales la humanidad ha tejido la vida: la afectividad; la dimensión espiritual y sagrada del vivir; la dimensión femenina de la existencia; y la sabiduría; fuerzas que debían ser colonizadas con el fin de ejercer el dominio absoluto de la vida» (2016: 13).

La dimensión espiritual es muy central en el concepto corazonar, aunque de un modo que la convierte en una forma de energía insurgente no occidentalocéntrica contra la opresión y el sufrimiento injusto[15]. Guerrero Arias destaca la forma en que la espirituali-

14. En lo capítulos 6 y 7 hago la distinción entre conocer con y conocer sobre.

15. Mauricio Ushiña, miembro del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, citado por Guerrero Arias, afirma que el acto de corazonar es una experiencia vital,

dad que subyace al corazonar andino es diferente de una espiritualidad del tipo *New Age*[16].

Concebir el corazonar como una emergencia es verlo en la expresión del híbrido alquímico emociones/afectos/razones, el sentir/pensar inscrito en las luchas sociales[17]. Desde este punto de vista, el corazonar es muy parecido a la idea de «sentipensar» propuesta por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda[18]. Significa el modo en que ocurre la fusión de razones y emociones, que origina motivaciones y expectativas capacitadoras. El corazón guía la razón, ya sea para disfrutar del mundo, un mundo compuesto por humanos y no humanos, o para transformarlo. Ni el corazón es un mero órgano humano, ni la razón es la racionalidad cartesiana, ni la espiritualidad tiene que entenderse de manera específica como la usan los pueblos indígenas para expresar la presencia constitutiva de un mundo trascendente en el mundo inmanente. Corazonar

una propuesta espiritual y política para transformar la vida: «El corazonar deviene de la experiencia vivencial, no existe como categoría de las teorías comunicacionales, sociológicas ni antropológicas, es nueva y diferente, y viene de un cultivo de saberes, de sentires que distan mucho del pensamiento eurocéntrico racional, de hecho es una manera diferente de mirar la realidad, lo hace desde otra lectura, desde otra comprensión del espacio- tiempo. No es parte de la epistemología dominante, el corazonar es una propuesta en construcción nacida de la búsqueda de crecimiento espiritual individual y colectivo. Es una categoría construida desde el sentir, desde la sabiduría, desde la espiritualidad, que interactúa con los sueños, con lenguajes invisibles pero reales, interconectados con el todo, con el bioverso, con la energía» (2016: 198).

16. Según Guerrero Arias, «la espiritualidad *New Age* [...] está muy de moda en los supermercados del alma, [...] se sustenta en procesos de usurpación simbólica de la sabiduría de tradiciones espirituales diversas, para hacerlas funcionales al mercado, de ahí que sea una espiritualidad despolitizada, vaciada del sentido liberador que la espiritualidad siempre ha tenido para el despertar del ser y la conciencia, esta 'espiritualidad *light*' nunca se interroga sobre las relaciones de poder y la dominación, solo nos conduce a encerrarnos en nuestro propio ego, en nuestra indiferencia narcisista ante las problemáticas del mundo y la vida, que no buscan transformar, posibilitando de esa forma que toda la estructura en la que se sostiene la colonialidad del poder, del saber y del ser, no sea cuestionada y siga operando con la perversidad y la violencia con la que cotidianamente lo hace» (2016:185).

17. Las palabras de Fernando Pessoa en el poema «Ella canta, pobre segadora» [la alegría es la emoción que aumenta los deseos de persistir tanto del individuo como del colectivo]: «Lo que en mí siente está pensando».

18. El *sentipensar* de Fals Borda (2009) ilustra el significado político del encuentro del conocimiento con el sentimiento en las cosmovisiones y en la cosmoexistencia del Caribe colombiano. Ante tanta opresión y adversidad, y animadas por el modo en que combinan la razón y el amor en sus vidas —*sentipensar*—, esas comunidades siguen resistiendo y luchando.

significa experimentar el infortunio o el sufrimiento injusto de los otros como si fueran propios y estar dispuesto a aliarse a la lucha contra tal injusticia, hasta el punto de incluso correr riesgos. Significa acabar con la pasividad y reforzar el inconformismo ante la injusticia. Corazonar nunca significa que las emociones den lugar a una falta de control. En cambio, las emociones son la energía vital que impulsa buenas razones para pasar a la acción razonada. Corazonar produce un efecto de aumento mediante el cual un mundo remoto y desconocido se vuelve próximo y reconocible. Corazonar es una forma amplificada de ser con, puesto que hace crecer la reciprocidad y la comunión. Es el proceso revitalizador de una subjetividad que se implica con las otras, y destaca selectivamente aquello que ayuda a reforzar el acto de compartir y a ser corresponsable. Corazonar no se enmarca en las dicotomías convencionales, independientemente de si son mente/cuerpo, interno/externo, privado/público, individual/colectivo o memoria/expectativa. Corazonar es un sentir-pensar que une todo aquello que separan las dicotomías. Pretende ser instrumentalmente útil sin dejar de ser expresivo y performativo.

Corazonar es el acto de construir puentes entre, por un lado, emociones/afectos y, por el otro, conocimientos/razones. Ese puente es como una tercera realidad. Es decir, una realidad de emociones/afectos con sentido y de saberes emocionales o afectivos. De hecho, corazonar es tanto el puente como el río que este atraviesa, ya que la mezcla de emociones/conocimientos sigue cambiando a medida que el corazonar evoluciona junto con la lucha. Con la evolución del corazonar, se podrá dar tanto un calentamiento como un enfriamiento, pero siempre habrá un cambio[19]. Corazonar es siempre un ejercicio de autoaprendizaje, ya que cambiar la comprensión de la lucha va de la mano de/con la autocomprensión de nosotros mismos. Corazonar significa asumir una responsabilidad personal añadida de entender y cambiar el mundo.

El corazonar no se puede planificar. Tanto cuando emprendemos una lucha como cuando nos aliamos a una lucha anterior, el corazonar se da de una manera insondable. Se da en las relaciones sociales, mediante intervenciones que avivan la percepción de la injusticia y socializan los riesgos para minimizarlos. Sin embargo, hay contextos que favorecen o dificultan su ocurrencia. A nivel so-

19. Ocurre lo mismo con cualquier otro proceso creativo, ya sea arte o educación.

ciocultural, corazonar presupone la expectativa de la aceptación del acto de compartir riesgos en el grupo social. En otras palabras, lejos de ser reactivo, el corazonar es un acto creativo que tiene en el punto de mira la resolución de problemas. Presupone una familiaridad latente que aumenta con su explicitación. Dicha familiaridad muchas veces incluye memorias compartidas de opresión y de sufrimiento injusto. La pertenencia local, territorial, puede facilitar el hecho de compartir, pero también es posible a través de una condición de pertenencia desterritorializada. Corazonar no es filantropía, porque la filantropía se basa en la jerarquía de subjetividades; la filantropía es, en el fondo, un ejercicio de condescendencia egoísta.

Suficiencias íntimas. Con la razón suficientemente corazonada, el grupo oprimido adquiere una determinación implacable de continuar luchando contra enemigos poderosísimos, aunque las opciones de victoria sean mínimas. Santiago Arboleda tradujo con elocuencia esa firme determinación a través del concepto «suficiencias íntimas». En su estudio de los pueblos afrodescendientes de Colombia, Arboleda usa la expresión para explicar cómo las comunidades afrocolombianas de la costa del Pacífico, pese a la violencia colonial ejercida sobre ellas durante siglos, perseveran en la voluntad y la alegría ante la lucha. Esa violencia se sigue sintiendo hoy en día de muchas formas diferentes, desde el racismo hasta la expulsión violenta de sus tierras, desde las masacres hasta la violación sistemática de las mujeres perpetradas por agentes armados. Dice Arboleda:

> A este cúmulo de experiencias y valores siempre emancipatorios es lo que hemos llamado *suficiencias íntimas*; definidas de maneras más precisas como el reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas comunicadas condensadamente como orientaciones de su sociabilidad y su vida. [...] En este punto se debe recalcar la insistencia de estas *suficiencias íntimas* en reactualizarse, con lo cual indican que no se trata de una anacrónica vuelta al pasado, sino más bien de una forma de desatar la potencia de nuestras formas de pensar, hacer, nombrar, en la vía de esculpir, labrar y, finalmente, abrir caminos alternos a la institucionalidad oficial, lo cual es válido para repensar el accionar del movimiento social (2002: 417).

Las «suficiencias íntimas» representan una forma de resistencia que incluye reexistencia. Por un lado, comprenden la denuncia ra-

dical de una ausencia histórica e ideológicamente producida por la línea abisal para crear la *terra nullius* de la apropiación y la violencia coloniales y, por otro lado, el surgimiento de una identidad fortalecida y de la capacidad de actuar políticamente a partir de un ejercicio de «concientización», usando la expresión de Paulo Freire. A través de dicha «concientización», las memorias inolvidables perturban la historia suprimida, generando así una concepción intensificada del presente como algo urgente y de larga duración. El largo pasado del presente como garantía de un futuro digno aquí y ahora. Las sociedades se dividen entre aquellas que no quieren recordar y aquellas que no logran olvidar. Las «suficiencias íntimas» son la expresión de la fuerza proporcionada a quienes son capaces tanto de vivir como de revivir el presente.

Significado y copresencia

El corazonar y las «suficiencias íntimas» exigen una articulación compleja entre compartir el sentido y estar copresente en el contexto específico de la lucha. Antes he destacado que el sentido no implica necesariamente lenguaje conceptual y que la narrativa y el hecho de contar historias incluso pueden ser herramientas poderosas para volver accesibles, inteligibles y relevantes las experiencias sociales separadas en el tiempo, el espacio y la cultura. Sin embargo, es necesario avanzar más allá de eso, y mostrar que compartir riesgos muchas veces implica momentos de copresencia especialmente intensos, momentos en los que la presencia precede al sentido.

La presencia es la «cosidad» o la materialidad sobre la que se construyen los sentidos. Se refiere a los cuerpos, signos, sonidos y materiales en su función no semántica; en otras palabras, en su acceso directo o inmediato a nuestros sentidos. Se trata de una forma de ser que, como explica Gumbrecht: «Se refiere a las cosas del mundo antes de que ellas se vuelvan parte de una cultura» (2004: 70). A través del sentido, las cosas se vuelven específicas en términos culturales y muchas veces inconmensurables o ininteligibles para otras culturas. Desde mi punto de vista, esas «cosas» no se sitúan fuera de una cultura; están más bien dentro de ella, aunque de una forma diferente, no cultural. Tienen una capacidad prerrepresentacional por estar fuera del pensamiento y la conciencia, pese a ser la base del pensamiento y la conciencia. Son materiales

y funcionan teniendo en cuenta el instinto, la emoción, el afecto. Como explica Zaratustra en la obra de Nietzsche: «Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría»[20].

Entre los autores que llamaron la atención a las dimensiones no semánticas de la interacción y la comunicación, Gumbrecht es el más elocuente al contraponer culturas dominadas por la presencia (culturas de la presencia) y culturas dominadas por el sentido (culturas de sentido) (2004: 79). Está claro que en todas las culturas existen la presencia y el sentido, pero el énfasis en una u otro varía según las culturas. La cultura occidental moderna y las epistemologías del Norte a las que sirve de base son una cultura de sentido[21]. En cambio, las epistemologías del Sur privilegian la interculturalidad. La mejor manera de comprender las culturas no occidentales es entenderlas como culturas de presencia.

En los intercambios interculturales, el papel de la presencia es el de propiciar la creación de un sentido de referencia común, de diversidad culturalmente indiferente y de evidencia inmediata. Una pila de cuerpos mutilados en un campo de exterminio, el cuerpo esquelético de un niño a punto de morir de hambre, el llanto de una mujer inclinada sobre el cadáver de su joven hijo, la visión de un cuerpo desnudo de un hombre o de una mujer, un movimiento o una postura extáticos, el movimiento del cuerpo, los olores, los instrumentos y los ingredientes de un ritual, todas esas presencias poseen un poder que parece ser relativamente autónomo en relación con los significados que se les pueda atribuir.

20. Véase Nietzsche (1974: 35-37).

21. Asad (1993: 63) presenta el mismo argumento. La cultura medieval occidental era una cultura de presencia.

Parte II

METODOLOGÍAS POSABISALES

Capítulo 6

DESCOLONIZACIÓN COGNITIVA: UNA INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo, abordo algunas cuestiones metodológicas. Discuto lo que llamo el segundo grado de separación entre las epistemologías del Sur y las epistemologías del Norte. Empiezo por dos problemas principales. 1) *Cómo descolonizar el conocimiento y las metodologías a través de las que se produce.* Teniendo en cuenta que el colonialismo es una cocreación, aunque sea asimétrica, descolonizar implica descolonizar tanto el conocimiento del colonizado como el conocimiento del colonizador. 2) *Cómo producir conceptos y teorías híbridos posabisales, en la línea de un mestizaje descolonizado cuya mezcla de conocimientos, culturas, subjetividades y prácticas subvierta la línea abisal en la que se basan las epistemologías del Norte.* Este tema también se desarrolla en los capítulos 7, 8 y 9.

Si la ciencia occidental moderna fue un instrumento clave para la expansión y la consolidación de la dominación moderna, cuestionarla desde el punto de vista de las epistemologías del Sur implica cuestionar su carácter colonial (que produce y esconde la línea abisal creadora de zonas de no ser), su carácter capitalista (la mercantilización global de la vida a través de la explotación de los no bienes de consumo, el trabajo y la naturaleza), y su carácter patriarcal (la infravaloración de los cuerpos, las vidas y el trabajo social de las mujeres sobre la base de la infravaloración de su ser social). De hecho, no tiene mucho sentido descolonizar las ciencias sociales si ello no implica despatriarcalizarlas y desmercantilizarlas. Sin embargo, considerar específicamente el carácter colonial de las ciencias modernas se puede justificar con el objetivo de realzar la falsa universalidad que está en la base del epistemicidio polifacético cometido por la ciencia moderna.

He defendido que las teorías producidas por las ciencias sociales eurocéntricas son etnoteorías que se caracterizan por producir y reproducir líneas abisales que separan la sociabilidad metropolitana y la sociabilidad colonial, y también por volver esas líneas invisibles. ¿Cuál es su valor analítico y para quién tienen valor? A un nivel muy general, la respuesta a esta pregunta ya se ha dado en capítulos anteriores, donde se describen las condiciones en las que la ciencia moderna puede formar parte de la ecología de saberes generada en las luchas sociales de grupos oprimidos contra la dominación. En lo que respecta a las ciencias sociales, las epistemologías del Sur requieren un tipo de trabajo teórico y metodológico con un carácter que es tan negativo como positivo. La dimensión negativa consiste en el empeño deconstructivo de las raíces eurocéntricas de las ciencias sociales modernas sobre la base de las cuales se puede llevar a cabo la sociología de las ausencias. La dimensión positiva tiene dos aspectos: por un lado, tenemos la producción de conocimiento científico orientado hacia la interacción con otros tipos de conocimientos en las ecologías de saberes que la lucha social requiere, en otras palabras, abierto a validarse a través del doble criterio de confianza que menciono en el capítulo 2; por otro lado, tenemos la identificación, la reconstrucción y la validación de saberes no científicos, artesanales, que surgen en luchas contra la dominación o que se usan en ellas. Estas dos tareas positivas pretenden proponer las bases para la sociología de las emergencias.

Sobre la descolonización y la despatriarcalización

Como he defendido antes, pese a ser muy anteriores al capitalismo, este reconfiguró profundamente tanto el colonialismo como el patriarcado. El término «colonialismo» se usa en este libro en su sentido más amplio y significa uno de los dos modos eurocéntricos modernos de dominación basados en la privación ontológica, es decir, en el rechazo a reconocer la humanidad integral del otro[1]. Otro modo es el patriarcado. Estos dos modos de privación ontológica funcionan en conjunto. La tendencia dominante del capitalismo

1. El colonialismo como forma de opresión y dominación no se limita a la expansión europea en el Sur, tema que no se tratará en este libro. Sobre este asunto, véanse, entre otros, Howe (2002), Khodarkovsky (2004), Minawi (2016), Myers y Peattie (1984).

ha sido desvalorizar la posición de las mujeres en general. Combinando las ideologías patriarcales europeas y africanas, las políticas coloniales aplicadas intentaron crear nuevas relaciones laborales e ideologías de género capaces de asegurar la subalternización de las mujeres. Como destaca Silvia Federici, «para Marx, el salario oculta el trabajo no remunerado de los trabajadores, pero lo que Marx no ve es cómo se ha usado el salario para organizar jerarquías que dividen a los trabajadores, empezando por el género, [...] y también jerarquías raciales» (Echevarria y Sernantiger, 2014).

Algunos análisis de la relación entre el patriarcado y el colonialismo revelan las tensiones existentes en las relaciones de género en contextos coloniales. Según Mies, con la llegada de los colonialistas, «todo cambió, ya que con ellos traían una herencia de convicciones misóginas, y reestructuraron la economía y el poder político de modo a favorecer a los hombres. Las mujeres también sufrieron al estar en manos de los jefes tradicionales, que para mantener el respectivo poder, empezaron a apropiarse de la tierra comunal y a expropiar las tierras y los derechos al agua de las mujeres de la comunidad» (1986: 230). La representación hipersexualizada de las mujeres africanas y la necesidad de controlar su sexualidad son características centrales de las ideologías coloniales modernas de dominación. En el discurso colonial, los cuerpos de las mujeres simbolizan África como un espacio conquistado. Las supuestas hiperfertilidad y depravación sexual de las mujeres y los hombres africanos transformó África simultáneamente en un objeto de deseo y en un objeto de desprecio colonial, es decir, en un espacio salvaje que necesitaba ser controlado jurídicamente (Schmidt, 1991 y Magubane, 2004). La imposición, por parte del Estado colonial, de reglas restrictivas que alteran significativamente la estructura de la familia e introducen nuevas formas de poder patriarcal está relacionada con esa transformación violenta de papeles de género. La consecuencia inmediata de estos «nuevos» poderes fue, en palabras de Oyéronké Oyewùmí, «la exclusión de las mujeres de la recién creada esfera pública colonial» (1997: 123). La alteración radical de estructuras de poder precoloniales provocó la subordinación, e incluso la invención, de leyes consuetudinarias, que pasaron a formar parte de un modelo político de despotismo descentralizado. Como destaca Mahmood Mamdani, «se trataba de un modelo monárquico, patriarcal y autoritario» (1996: 37). Así pues, no sorprende que fuera impensable que el gobierno colonial

reconociera a las mujeres como líderes de los pueblos que colonizaba (Meneses, 2010). Esta asociación perversa de la autoridad colonial y de las autoridades masculinas «locales» (que materializa el corpus de las «estructuras de poder tradicionales/indígenas») produjo un nexo poder/conocimiento repleto del silencio de exclusiones, supresiones, distorsiones y ficciones arbitrarias sobre las mujeres en la historia política contemporánea.

El colonialismo no terminó con el fin del colonialismo histórico basado en la ocupación territorial extranjera. Solo cambió de forma. En realidad, como sucede desde el siglo XVI, el capitalismo solo consigue ejercer su dominio en articulación con el colonialismo. Del mismo modo, el término «descolonización» no solo tiene que ver con independencia política, sino que más bien se refiere a un amplio proceso histórico de recuperación ontológica; en otras palabras, al reconocimiento de los conocimientos y la reconstrucción de la humanidad. Como es evidente, incluye el derecho inalienable de un pueblo a su propia historia y a tomar decisiones basándose en su propia realidad y su propia experiencia[2]. Además, pretende eliminar la línea abisal que sigue separando la sociabilidad metropolitana de la sociabilidad colonial, sometiendo esta última a formas de exclusión radicales y abisales. Aníbal Quijano (1991), al intentar explicar la continuidad del colonialismo tras el fin del colonialismo histórico en el contexto de América Latina, propuso el concepto «colonialidad», que se convirtió en un marco fundamental del proyecto descolonial[3]. Desde mi punto de vista, en realidad, no es necesario ningún nuevo término. Así como el capitalismo ha adoptado formas muy variadas en los últimos cinco siglos y, pese a ello, seguimos identificándolo como «capitalismo», no veo la necesidad de crear un nuevo término para destacar las mutaciones históricas del colonialismo y los horizontes posibles

2. Sobre este tema, véanse Cabral (1976: 221-233), Césaire (1955), Smith (2012: 212) y Wa Thiong'o (1986).

3. Como asegura Maldonado-Torres, «colonialidad es diferente a colonialismo. El colonialismo denota una relación política y económica en la cual la soberanía de una nación o de un pueblo depende del poder de otra nación, que convierte a este en un imperio. La colonialidad, en cambio, se refiere a arraigados patrones de poder que surgieron como resultado del colonialismo, pero que definen la cultura, el trabajo, las relaciones intersubjetivas y la producción de conocimiento de una manera que va mucho más allá de los límites estrictos de las administraciones coloniales. Así, la colonialidad sobrevive al colonialismo» (2007: 243).

de la descolonización. No veo por qué razón se tiene que limitar el concepto de colonialismo a una variante única, principalmente, al colonialismo histórico caracterizado por la ocupación territorial extranjera. De hecho, las articulaciones entre el colonialismo histórico y el capitalismo, en los diversos tiempos-espacios de la modernidad, originaron varias formas de descolonización, incluyendo el colonialismo de los colonos, el colonialismo de explotación económica, las colonias de deportación, etc.[4]. Es por ello por lo que, en mi opinión, en vez de diferenciar colonialismo y colonialidad, más bien deberíamos caracterizar las formas diferentes que han adoptado el colonialismo y la descolonización a lo largo del tiempo[5].

El concepto «giro descolonial», acuñado por Maldonado-Torres[6], muestra que la descolonización del pensamiento eurocéntrico o, más concretamente, de las ciencias sociales es un fenómeno antiguo que se da en varios lugares. En realidad, el pensamiento dominante siempre ha visto la idea de la descolonización como una corriente subalterna o marginal. Evidentemente, esa idea no siempre se ha identificado mediante el término «descolonización», aunque su objetivo fuera cuestionar en alguna medida (casi siempre muy limitada) la legitimidad del proyecto colonial, como sucedió con Bar-

4. Mozambique, Argelia, Kenia y Namibia son algunos de los ejemplos de colonias de poblamiento en el contexto africano. Brasil también forma parte de esa categoría. Lo que caracteriza este tipo de colonialismo es el hecho de que los colonos son una importante tercera fuerza de la población, después de las autoridades coloniales del aparato administrativo (y también algunos misioneros y militares) y de las poblaciones indígenas.

5. Esta propuesta conceptual que presento pretende, entre otras cosas, evitar que se considere concluida la fase de descolonización que lleva a la independencia. Ndlovu-Gatsheni tiene razón cuando afirma: «La descolonización no se puede conmemorar de forma acrítica. Ese enfoque laudatorio de la descolonización ha oscurecido los mitos e ilusiones de libertad que generalmente ignoran las débiles y problemáticas bases éticas, ideológicas y políticas de ese proyecto. La descolonización se ha vuelto un rehén de conceptos occidentales de emancipación que no cuestionan seriamente la esencia ontológica y epistémica de la modernidad colonial a partir de las insidias de las que intento liberar a los africanos» (2013: 94-95).

6. Según Ndlovu-Gatsheni, «Du Bois, en 1903, anunció un giro descolonial como rebelión contra lo que denominó la 'línea de color' que formaba parte de los problemas fundamentales del siglo XX» (2016: 48). En el contexto del Grupo Modernidad/Colonialidad, Maldonado-Torres usó por primera vez el concepto «giro descolonial» durante una conferencia en Berkeley, en 2005. Véanse Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) y Maldonado-Torres (2011).

tolomé de las Casas (1484-1566) o António Vieira (1608-1697). Pese a todo, etiquetarlos de eurocéntricos siglos después es un tipo de crítica fácil, porque es anacrónica. Por otro lado, en los estudios poscoloniales contemporáneos muchas veces logramos identificar insidiosas representaciones coloniales, por ejemplo, a través del uso acrítico de una idea de África homogénea y monolítica (representada sobre todo por identidades étnicas y raciales), una idea creada por la biblioteca colonial (Mudimbe, 1988: 16). Como observa Linda Smith, los objetos de investigación perpetúan la relación colonial. «Ser investigado es sinónimo de ser colonizado» (2012: 102). Dar visibilidad a otras bibliotecas y a otros conocimientos es uno de los objetivos de las epistemologías del Sur. La biblioteca islámica, por ejemplo, contiene conocimientos descritos por Ousmane Kane como «no eurófonos», puesto que se basan en otros órdenes epistemológicos y en otros «espacios de sentido» (2012: 3)[7]. Teniendo en mente los mismos objetivos, Silvia Rivera Cusicanqui defiende que el proyecto de modernidad indígena «podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un 'principio esperanza' o 'conciencia anticipante' (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo» (2012: 96).

El pensamiento descolonizador, como respuesta a las peculiaridades de la articulación entre capitalismo y colonialismo en diferentes continentes y momentos históricos, ha adoptado muchas formas. En este contexto, no es mi intención analizar todas sus caras. Tan solo pretendo destacar algunos de los aspectos más relevantes para mostrar de qué maneras las epistemologías del Sur integran esta tradición. En el capítulo 4, sugiero que la resistencia de los movimientos de liberación nacional originó un número considerable de conocimientos mestizos o híbridos no eurocéntricos, que tienen en común el hecho de haber surgido todos en las luchas o para usarse en ellas. Dicha resistencia abrió horizontes mucho más allá de la independencia política. Fanon describe correctamente el

7. Como destaca el autor, «pese a ser verdad que la amplia biblioteca colonial estructura un orden epistemológico que configura el pensamiento de los intelectuales eurófonos, no es menos cierto que la amplia biblioteca islámica esté creando un espacio de sentido islámico» (2012: 56). Esa biblioteca contiene los escritos de intelectuales no eurófonos e «híbridos» y comparte un espacio de sentido islámico. Véanse también Alatas (2014) y Shariatti (1979).

último horizonte de la descolonización como la reconstrucción de una nueva humanidad capaz de huir de la lógica de la repetición infinita del epistemicidio colonial: «El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila» (1968: 210).

En la década de 1930, junto a otros intelectuales negros, Aimé Césaire creó el concepto de *négritude* (negritud)[8]. El surgimiento de la *négritude* en círculos literarios parisinos representó un espacio político de luchas identitarias derivadas de la situación colonial francesa. La *négritude*, como afirmación política y cultural, equivalía al rechazo a la dominación colonial, una dominación que se caracterizaba por la conquista, la esclavitud, la deportación, la negación cultural y espiritual, la opresión política y la explotación económica; todo ello, evidentemente, legitimado por la supuesta superioridad de la raza blanca y la excelencia de la civilización europea (Meneses, 2010 y 2016). Ese desafío intelectual generó un programa político radical capaz de originar la descolonización en el contexto de aquella época, lidiando con cuestiones tan diversas como la asimilación, la criollización, la racialización y el colonialismo.

Según Wa Thiong'o (1986), la descolonización consiste en la búsqueda de una perspectiva liberadora que pretende facilitar la comprensión de nosotros mismos («vernos a nosotros mismos de manera clara») después de siglos de sumisión, desmembramiento y alienación. El concepto de «desmembramiento» no solo traduce la fragmentación física, sino también la colonización epistemológica de la mente, así como también la «decapitación cultural» que originó formas profundas de alienación entre los africanos. Como destaca Wa Thiong'o, «el desmembramiento de África se dio en dos fases. Durante la primera, la personalidad africana se dividió por la mitad: el continente y su diáspora. Los esclavos africanos,

8. El otro lado de la *négritude* era una nueva concepción de universalismo. En palabras de Césaire: «No me entierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo 'universal'. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares» (1957: 15).

mercancía principal de la fase mercantilista del capitalismo, eran la base de las plantaciones de azúcar, algodón y tabaco en el Caribe y en el continente americano. Si aceptamos que el comercio de esclavos y la esclavitud de las plantaciones fueron el origen de la acumulación primaria de capital que hizo posible la Revolución Industrial europea, no podemos evitar la ironía del hecho de que las propias necesidades de dicha Revolución Industrial —mercados para los bienes acabados, fuentes de materias primas y las necesidades estratégicas de la defensa de rutas comerciales— han conducido inexorablemente a la segunda fase del desmembramiento del continente [...] Así como las plantaciones de esclavos eran propiedad de varias potencias europeas, después de la Conferencia de Berlín, África se transformó en una serie de plantaciones coloniales propiedad de muchas de esas mismas potencias europeas» (2009: 5-6).

En ese mismo sentido, Valentin Mudimbe (1994) también denuncia esta deconstrucción identitaria y civilizacional, hasta el punto de afirmar que «la expansión geográfica de Europa y de su civilización [...] sometió el mundo a su memoria» (1994: xii). Hamidou Kane retrata de manera magnífica la presencia insidiosa del conocimiento colonial en *L'aventure ambiguë*. En esta novela, publicada en Francia en 1961, Kane reflexiona sobre el poder de las escuelas coloniales que hicieron que la conquista fuera duradera. Como indica, «el canon obliga al cuerpo y la escuela hechiza el alma» (1963: 49). A su vez, Kwasi Wiredu defiende la propuesta de una «descolonización conceptual de la filosofía africana» y explica su posición del siguiente modo: «Al hablar de la descolonización me refiero a despojar el pensamiento filosófico africano de todas las influencias indebidas procedentes de nuestro pasado colonial. La palabra crucial en esta formulación es 'indebidas'. Como es obvio, no sería racional intentar rechazar todo lo que se deriva de un pasado colonial. Se da por hecho que un pensamiento o un modo de cuestionamiento liderado por nuestros excolonizadores puede ser válido o, de algún modo, beneficioso para la humanidad. ¿Debemos rechazarlo o ignorarlo? Eso sería una locura sin ningún sentido» (1998: 17)[9]. Paulin Hountondji, cuya trayectoria intelectual es un ejemplo elocuente de las complejas relaciones entre conocimiento eurocéntrico y conocimiento africano, critica la extroversión de los productores de

9. Gandhi, Nkrumah, Senghor, Cabral y Nyerere mantenían la misma salvedad. Véase el capítulo 4.

conocimiento de la periferia y su dependencia de fuentes de autoridad externas. Propone el concepto de conocimiento endógeno, que combina la idea de la producción activa y autónoma de conocimiento de las sociedades africanas con la idea de su divulgación y relevancia más allá de los contextos en los que surge. «Por tanto, las cosas también deberían suceder en África, y no siempre o exclusivamente fuera de África. La justicia con el continente negro exige que todo el conocimiento acumulado durante siglos sobre diferentes aspectos de su vida se comparta con las personas que viven allí. Exige tomar las medidas adecuadas para facilitar una apropiación lúcida y responsable por parte de África del conocimiento disponible, las discusiones y las preguntas realizadas en otras partes. Esta apropiación debería ir acompañada de una reapropiación crítica de los conocimientos endógenos de África y, además, del propio proceso de producción y capitalización del conocimiento» (2009: 9-10), expresa Hountondji[10].

Achille Mbembe caracteriza de forma brillante el ejercicio del poder político en África tras las independencias al proponer el concepto «poscolonia». Este concepto designa una forma de correspondencia, o incluso transparencia, entre modos de ser, conocer y ejercer el poder político. La poscolonia no es más que un nuevo tipo de colonialismo que sucede al colonialismo histórico. «Es un hecho que la poscolonia es caóticamente pluralista, pero, pese a ello, posee una coherencia interna. Es un sistema específico de signos, una forma muy propia de fabricar simulacros o de reconstruir estereotipos. Sin embargo, no solo es una economía de signos en la que el poder se refleja y se imagina de manera autorreflexiva. La poscolonia se caracteriza por tener un estilo bien propio de improvisación política, por una tendencia al exceso y por una ausencia de proporción, así como por formas muy particulares en las que las identidades se multiplican, se transforman y se ponen en circulación» (1992: 3-4).

Al centrarse en las características contemporáneas del Estado en África, Ndlovu-Gatsheni escribe: «Hay muchas cosas que constituían buena gobernanza al coexistir de forma constreñida/divergente/incómoda y tendenciosa con una mala gobernanza. Por tanto, la afirmación de los dictadores africanos poscoloniales de que gobiernan según la tradición africana no es una justificación válida.

10. Véase más sobre esta cuestión en Hountondji (1997 y 2002).

Los académicos eurocéntricos tampoco tienen razón cuando intentan justificar las crisis de gobernabilidad basándose en el modo de proceder precolonial. Quizás la crisis de gobernabilidad en el África poscolonial tenga más que ver con la herencia del colonialismo tardío» (2008: 86).

Muchas realidades poscoloniales contemporáneas se caracterizan por un palimpsesto de estructuras de poder que resulta de la superposición de diversas culturas políticas y jurídicas[11]. Como destaca Mbembe, el peso de las herencias coloniales en varios contextos poscoloniales da lugar a la «necropolítica», que el autor describe como un ejercicio de poder que, sobre todo, pretende «la instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de cuerpos humanos y poblaciones» (2003: 14). En mi opinión, la necropolítica, es decir, la deshumanización persistente de gran parte de la población, refleja la persistencia del pensamiento político abisal; situadas en el otro lado de la línea, esas poblaciones representan espacios de excepción, habitados por subhumanos.

En Asia, el pensamiento descolonizador se ha manifestado de múltiples formas. Una de las más conocidas es la que representa el South Asian of Subaltern Studies Group (Grupo de Estudios Subalternos de Asia del Sur), creado en la India en la década de 1970 bajo el liderazgo de Ranajit Guha (1982). El objetivo principal del grupo era analizar críticamente no solo la historiografía colonial india producida por europeos, sino también la historiografía nacionalista india eurocéntrica, así como la historiografía marxista ortodoxa[12]. A lo largo de los años, los estudios subalternos produjeron un notable conjunto de trabajos, que tuvieron una gran influencia mucho más allá de la India. Por ejemplo, a principios de la década de 1990, algunos intelectuales latinoamericanos residentes en Estados Unidos crearon el Latin-American of Subaltern Studies Group (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos). Siguiendo la tradición de los estudios subalternos de la India, Shahid Amin (2015 y en prensa) propone una importante revisión histórica sobre la división entre indio e «hindú» y entre paquistaní y «musulmán», que recientemente ha vuelto a surgir, y debate sobre las posibilidades

11. Una de esas realidades es el Estado que he caracterizado como «Estado heterogéneo» (Santos, 2009b: 254-289).

12. En la década de 1980 se publicó una serie de ensayos sobre la historia y la sociedad de Asia Meridional, organizada por Ranajit Guha. Entre muchos estudios, véase el del propio Guha sobre la historiografía colonialista de la India (Guha, 1989).

y los límites de la idea de pluralidad y diversidad. Al comentar el surgimiento de una escuela de ciencias sociales indias, Sujata Patel (2014) estudia el trayecto de varios estudiosos indios para destacar la construcción de teorías de modernidad alternativas basadas en una imaginación sociológica anticolonial y nacionalista.

Syed Alatas se halla en el origen de otra vertiente del pensamiento descolonizador. Alatas denuncia el peso de la herencia colonial en la educación contemporánea, una herencia que produce «mentes creativas», una «mente acrítica e imitativa dominada por una fuente externa, cuyo pensamiento se desvía de un punto de vista independiente» (1974: 692). Basándose en un profundo conocimiento de las ciencias sociales eurocéntricas, Alatas revela las deficiencias de las mismas ciencias en lo que respecta a la capacidad de comprender las sociedades no occidentales de manera adecuada; al mismo tiempo, destaca la riqueza del conocimiento islámico, en especial el conocimiento producido en el sur y el sudoeste asiáticos[13]. Alatas, junto a otros académicos, se ha dedicado a un proyecto sociológico (epistémico y ético) capaz de revelar las bases coloniales del pensamiento social europeo y de recuperar epistemologías no occidentales (Alatas y Sinha, 2001: 319-329; Alatas, 2006b: 786-787). Situado en otra vertiente, aunque convergente con esta, en la década de 1970, Ali Shariati (1979) ya defendía la construcción de una sociología islámica[14].

América Latina posee una larga tradición de pensamiento anticolonial y poscolonial. Los académicos más importantes de dicha tradición son Roberto Fernández Retamar[15], Rodolfo Kusch (1998-2003), Paulo Freire (1970,1985), Orlando Fals Borda (2009), Darcy Ribeiro (1996), Pablo González Casanova (1969, 1996, 2006), Aníbal Quijano (1991, 2005) y Enrique Dussel (1995, 2000, 2002, 2005, 2008). Hoy en día, los dos últimos son los más conocidos por el papel que tuvieron en la creación de un importante programa de investigación denominado Grupo Modernidad/Colonialidad[16]. Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel,

13. Véanse también Alatas (1993 y 2006b) y Elst (2001).

14. Véanse también Ba-Yunus y Ahmad (1985).

15. El trabajo pionero de este autor empezó a publicarse en 1965. Véase Fernández Retamar (2016).

16. Entre los principales conceptos del pensamiento descolonial latinoamericano, se deben destacar los siguientes: la colonialidad del poder, de Quijano, la filosofía de la liberación y la transmodernidad, de Dussel.

Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh y María Lugones son algunos de los académicos y académicas que se dedican a esta vertiente de investigación.

Según Mignolo, «como el punto de origen de la descolonialiad fue el Tercer Mundo, en su diversidad de historias locales y tiempos diferentes y de países imperiales occidentales que iniciaron la interferencia con esas historias locales, [...] el pensamiento de frontera (*border thinking /pensamiento fronterizo*) es la singularidad epistémica de cualquier proyecto descolonial» (2013: 131)[17]. Otro concepto crucial es el de «transmodernidad», de Dussel. Dussel habla del «resurgimiento de una potencialidad reciente de muchas culturas solo ocultadas por el 'brillo' deslumbrante —en muchos casos aparente— de la Cultura Occidental, de la Modernidad [...] Es desde esa potencialidad no-incluida de donde surge, desde la 'exterioridad' alterativa, un proyecto de 'Trans-Modernidad', un 'más allá' trascendente a la Modernidad occidental (en cuanto nunca asumida; en cuanto despreciada y valorada como 'nada') que tendrá una función creadora de gran significación en el siglo XXI» (2002: 221). Al destacar la existencia de una larga tradición de pensamiento crítico indígena y negro que pocas veces reconocen los académicos latinoamericanos y los intelectuales de izquierda, Catherine Walsh identifica la forma en la que los pueblos indígenas andinos y afrodescendientes modificaron la «geopolítica del conocimiento» (2002, 2008 y 2009).

Al mismo tiempo, es importante el concepto de «colonialidad del ser», de Maldonado-Torres[18], al que me refiero en el capítulo 4. La privación ontológica se da mediante dos inscripciones fatales: raza y género. María Lugones (2003, 2007 y 2010a) propone el «sistema moderno/colonial de género» como algo mucho más amplio que la «colonialidad del poder», de Quijano. En su opinión,

17. La noción de «entre-lugar», de Homi Bhabha, es parecida al concepto «pensamiento de frontera» de Walter Mignolo. La única diferencia radica en el contexto: los estudios literarios y la subjetividad son el lugar de enunciación de Bhabha; para el autor los entre-lugares son los momentos o procesos producidos en la articulación de diferencias. En esos intersticios o fronteras se negocian los nuevos signos, sentidos y discursos. En el contexto de la educación, ya en 1992, Henry Giroux hablaba de «pedagogía de frontera». En 1995, yo mismo propuse la metáfora de la frontera como una de las tres metáforas que marcaron el cambio de paradigma que más tarde reformularía como epistemologías del Sur. Las otras dos metáforas son el Sur y el barroco (Santos, 1995: 489-518).

18. Véase Maldonado-Torres (2007: 249-270).

«este análisis de la construcción moderna/colonial del género y su alcance es limitado. La mirada de Quijano presupone una compresión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos. Quijano acepta el entendimiento capitalista, eurocentrado y global de género» (2010a: 370).

A su vez, Sylvia Wynter denuncia del siguiente modo la ontología racista que subyace al proyecto eurocéntrico moderno presente en contextos americanos:

> El África negra, junto a otros pueblos de piel oscura más pobres equipados a esa categoría, se vio obligada a funcionar según nuestra actual concepción biocéntrica de lo humano y de acuerdo con la «formulación de un orden general de existencia» relacionada con ella [...] como materialización actualizada ya no del humano degenerado por el pecado y, por tanto, rebajado al nivel del simio, sino del humano que fracasó en la selección de las especies, casi no evolucionado y, como tal, un ser intermedio entre los 'verdaderos' humanos y los primates (2003: 325).

La Caribbean Philosophical Association (Asociación Filosófica Caribeña) tuvo un papel crucial en la promoción de la revisión descolonizadora de las diferentes tradiciones filosóficas y de las ciencias sociales desde el punto de vista de la criollización[19]. Además del trabajo de Wynter y Maldonado-Torres, ya citados, también es particularmente relevante el trabajo de Édouard Glissant[20], Lewis Gordon[21], Jane Gordon[22] y Paget Henry[23].

En el contexto de la «Europa descolonial», Grosfoguel propuso una perspectiva descolonizadora que articula el islam y el feminismo. Afirma el autor:

19. La dimensión intelectual de las discusiones avanzadas por este grupo contribuyó a ampliar los ideales humanistas del panafricanismo, al combinar reflexiones producidas en África con estudios de la diáspora africana. Algunas universidades de Estados Unidos poseen departamentos de Estudios Africanos en conjunto con Estudios Afroamericanos (o estudios de la diáspora africana). Al defender una perspectiva global y comparativa, generalmente convergen con propuestas «afrocéntricas» y «afropolíticas» (Asante, 1998). Véase también Tutton (2012). El objetivo de esas propuestas es redefinir los fenómenos africanos en el mundo, poniendo de relieve la vida y las luchas africanas como elementos integrados en una experiencia cosmopolita.

20. Glissant (1989, 2009 y 2010). Sobre Glissant, véase también Wynter (1989).

21. Véase Lewis Gordon (1995, 2000, 2007 y en prensa).

22. Jane Gordon (2005 y 2014).

23. Henry (2000) y Gordon, Kamugisha y Roberts (2016).

> La identidad religiosa musulmana constituye hoy día uno de los más destacados marcadores de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Actualmente, los musulmanes son vistos en América del Norte y Europa como «bárbaros», «atrasados», «incivilizados», «violentos», «terroristas», «abusadores de niños, mujeres y gais/lesbianas», «no adaptables a valores europeos», etc. Digo «uno de los más destacados marcadores», porque tanto en Europa como en Norteamérica el racismo de color continúa siendo muy importante e incluso se enreda de manera compleja con el racismo religioso (2016b: 11)[24].

Molefi Asante recuperó recientemente el concepto de afrocentricidad, propuesto inicialmente por Nkrumah en la década de 1960. En su obra *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, de 1980, Asante renovó el concepto y le dio un sentido filosófico específico. Según el autor, «el paradigma afrocéntrico configura un cambio de pensamiento revolucionario propuesto como ajuste *constructural* a la desorientación, al descentramiento y a la ausencia de posibilidad de intervención de los negros. El afrocentrista plantea la siguiente cuestión: '¿Qué harían los africanos si no hubiera blancos?'. [...] La afrocentricidad se vuelve una idea revolucionaria porque estudia ideas, conceptos, acontecimientos, personalidades y procesos políticos y económicos desde el punto de vista de los negros como sujetos y no como objetos, basando todo el conocimiento en la pregunta auténtica del *lugar* o de la *localización*» (1998: 23; 2009)[25].

Situar las epistemologías del Sur

La propuesta de las epistemologías del Sur se integra en esta amplia corriente de pensamiento descolonizador. Algunas de sus características más distintivas nos ayudan a entender con más precisión su relación con la mencionada corriente de pensamiento y a entender más fácilmente su especificidad.

En primer lugar, el colonialismo moderno es un modo de dominación que funciona en íntima articulación con otros dos modos de dominación moderna: el capitalismo y el patriarcado. Eso significa

24. En cuanto a las diferentes vertientes del feminismo islámico, Grosfoguel reconoce que no todas son descolonizadoras (2014: 26).

25. Sobre la filosofía de la afrocentricidad, véase también Mazama (2003).

que, al igual que el capitalismo y el patriarcado, históricamente, el colonialismo ha adoptado diferentes formas. Es un hecho que el colonialismo histórico, incluyendo la ocupación territorial extranjera, configura la forma más obvia de colonialismo. Sin embargo, incluso durante el colonialismo histórico (que, aunque residualmente, aún existe hoy en día), había otras formas de colonialismo, principalmente en Europa, como el racismo y la discriminación de ciertos grupos sociales (el caso del pueblo gitano, entre otros)[26] o de ciertas regiones (por ejemplo, con relación a los pueblos de los Balcanes y de Europa septentrional o del Este)[27]. De cualquier modo, estudiar y combatir el colonialismo histórico como si se tratara de un modo de dominación completamente autónomo puede contribuir a agravar los otros modos de dominación, lo que, a su vez, acabará por reforzar el colonialismo en general. Para ser consistentes y eficaces, el pensamiento y la acción descolonizadores también deben ser anticapitalistas y antipatriarcales. De acuerdo con las epistemologías del Sur, el pensamiento y la acción descolonizadores no constituirán una intervención cultural eficaz si no intervienen también en el ámbito de la economía política. El trabajo de Arturo Escobar, en general (2005, 2008, 2010, 2011), representa una de las articulaciones más creíbles de estos dos tipos de intervención.

En segundo lugar, incluso cuando el análisis solo se centra en el colonialismo histórico, se debe tener en cuenta el hecho de que el colonialismo histórico ha adoptado características diferentes en diferentes regiones del mundo. La bibliografía latinoamericana sobre la descolonización se centra exclusivamente en la conquista del Nuevo Mundo. Tanto Quijano como Dussel consideran el momento de la «conquista» y la colonización de América Latina como un elemento constitutivo de la modernidad eurocéntrica. Está claro que el colonialismo histórico también se extendió por África y Asia, donde adoptó características diferentes. En la medida en que se consideran relevantes las diferencias, diferentes tipos de colonialismo dan lugar a diferentes tipos de poscolonialismo. Por ejemplo, así como el océano Atlántico se «globalizó» debido a la expansión europea, el Índico ya era un espacio globalizado mucho antes de

26. Sobre el pueblo gitano, véase Rodríguez Maeso (2015: 53-70).
27. Véase, por ejemplo, Khodarkovsky (2004).

que llegaran los navegantes europeos[28]. Algunas vertientes del pensamiento latinoamericano pueden correr el riesgo de transformar el Nuevo Mundo en una centralidad alternativa (transmodernidad) y caer así en la trampa de la modernidad eurocéntrica. Las afinidades electivas entre el pensamiento descolonial latinoamericano y las epistemologías del Sur se vuelven especialmente evidentes siempre que los dos enfoques evitan transformar las centralidades territoriales alternativas en lugares de nuevas narrativas maestras epistemológicas. La única centralidad reconocida por las epistemologías del Sur no tiene centro: es la centralidad de las luchas contra la dominación capitalista, colonial y patriarcal, donde sea que se den.

En tercer lugar, teniendo en cuenta la centralidad de las luchas, las epistemologías del Sur son eficaces y prosperan en los campos sociales en los que tienen lugar las luchas y, de este modo, fuera de los lugares de debate académico. Es evidente que esas luchas también pueden tener lugar en el mundo académico e incluso ser muy violentas. Sin embargo, teniendo en cuenta la naturaleza del conocimiento académico como práctica separada, esas luchas, consideradas desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, acabarán por tener poca relevancia epistemológica si no son capaces de superar las barreras que las separan y les impiden participar en otras luchas sociales. Quienes adoptan las epistemologías del Sur saben muy bien que el *conocer con*, en vez del *conocer sobre*, requiere una participación concreta en las luchas sociales y exige que se esté preparado para correr los riesgos que se puedan derivar de dicha participación. Desde este punto de vista, las discusiones académicas configuran luchas de muy baja intensidad si las comparamos con las luchas que movilizan a grupos sociales que son víctimas directas de la violencia capitalista, colonialista y patriarcal.

En cuarto lugar, las epistemologías del Sur dan valor sobre todo a la diversidad cognitiva del mundo, e intentan construir procedimientos capaces de promover el interconocimiento y la interinteligibilidad. Aquí reside la importancia otorgada a conceptos como ecologías de saberes, ecologías de reconocimientos, ecologías de escalas, ecologías de temporalidades y ecologías de productividades (Santos 2014a: 188-211), así como a procedimientos como la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas. De este modo,

28. Sobre la colonización portuguesa en el océano Índico, véase Subrahmanyam (1998 y 2012).

se entiende que los conocimientos tengan identidades distintas y que las articulaciones entre ellos sean el resultado de las necesidades y los objetivos de las luchas sociales. Mignolo propone el concepto de pensamiento de frontera como característica general del pensamiento descolonizador. Aunque no me parezca mal esta conceptualización, prefiero poner de relieve que, en última instancia, las dinámicas específicas de las luchas sociales son las que determinan los tipos de ecologías de saberes a los que recurren en cada caso. Así pues, me arriesgo a afirmar que la característica general de mayor importancia que se atribuye a los conocimientos que participan en ellas y surgen de ellas es el hecho de estar comprometidas con las luchas de los grupos sociales oprimidos.

En quinto lugar, la celebración de la diversidad y la búsqueda de nuevas articulaciones cognitivas que vuelvan más eficaces las luchas sociales requieren diálogos e interacciones de conocimientos contrahegemónicos, ya sean científicos posabisales o artesanales. En vez de la polarización o el dogmatismo de la oposición absoluta, tan frecuente en las discusiones académicas, las epistemologías del Sur abogan por la construcción de puentes entre zonas de confort y zonas de incomodidad, entre los campos de dominación y lucha que nos resultan familiares y los que nos resultan extraños. Como afirmó Angela Davis, «los muros, girados, son puentes» (1974: 137). Esta posición no es específica de las epistemologías del Sur. Lo que es específico en ellas es el hecho de formar puentes entre saberes originarios de diferentes epistemologías, tanto de saberes científicos como artesanales. Sin embargo, esta misma posición también es crucial en el ámbito más restringido del conocimiento académico y promueve el reconocimiento de historias que se relacionan entre ellas[29]. Es así como leo la propuesta de Gurminder Bhambra (2007 y 2014)[30]. Según la autora, «las sociologías relacionadas

29. Meneses tiene razón cuando afirma que «muchas veces seguimos haciendo nuestras interpretaciones desde un centro que aún no ha sido 'descolonizado'. Así pues, a través de los ojos de la Europa imperial, estos espacios africanos aún se perciben a través de lentes epistémicamente coloniales. Por otro lado, mientras deseamos (re)construir otras historias y (re)presentarnos en el debate de otras memorias, la situación que observamos refleja la dificultad de construir otro apartado analítico que consiga distanciarse de las interpretaciones dominantes y que nos permita a nosotros [africanos] introducir las memorias de otros actores» (2011: 133).

30. En la introducción al número especial de la revista *Sociology* organizado por nosotros, Gurminder Bhambra y yo mismo, como coautores, destacamos la complementariedad que se da en nuestros enfoques (Bhambra y Santos, 2017: 3-10).

[...] indican las conexiones históricas generadas por los procesos de colonialismo, esclavitud, expropiación y apropiación, anteriormente elididas en la sociología convencional que favorece comprensiones más limitadas, así como por el uso de 'conexiones' como forma de recuperar esas historias alternativas y, por tanto, esas sociologías [...] Defiendo que el pasado y sus formas sociológicas de falso reconocimiento siguen limitando nuestra capacidad de imaginar futuros diferentes» (2014: 3)[31].

Y, por último, la centralidad de las luchas sociales contra la dominación implica que las epistemologías del Sur se ocupen de la crítica y la deconstrucción del saber dominante del mismo modo que se ocupan de la construcción de saberes alternativos y transformadores, como los saberes científicos posabisales. La descolonización del pensamiento ha sido sobre todo deconstructiva, muchas veces deudora de la deconstrucción eurocéntrica de Foucault y Derrida. Las epistemologías del Sur proponen metodologías no extractivistas, sobre las que se basa y se construye el conocimiento científico posabisal. De este modo, las epistemologías del Sur dialogan con dos posiciones que recientemente han defendido la emergencia del Sur como centro de producción de conocimiento académico. Me refiero a la propuesta de Raewyn Connell de una *Southern Theory* (teoría del Sur) y a la de Jean y John Comaroff de una *Theory from de South* (teoría desde el Sur). Ambas definen el Sur primordialmente como sur geográfico, y no como el Sur epistémico que proponen las epistemologías del Sur.

Según Connell, la teoría del Sur (2007) es una constelación teórica descolonizadora, de gran variedad interna. Al revelar los presupuestos geopolíticos de la teoría social del Norte, a partir de la experiencia empírica y teórica de las sociedades coloniales y poscoloniales, formula nuevas propuestas analíticas y teóricas. En la teoría del Sur, conceptos y realidades como clase, discapacidad, trabajo, familia y gestión pasan a entenderse de manera diferente, y permiten identificar nuevos problemas y nuevos enfoques de problemas ya existentes. Del mismo modo en que yo defiendo que las epistemologías del Sur no son la imagen invertida de las epistemologías del Norte, Connell afirma: «No podemos afrontar esto tratando la teoría del Sur como un conjunto distinto de

31. Véase también el análisis de la revolución haitiana realizado por Bhambra (2018).

propuestas, un paradigma alternativo que surge en oposición a los conceptos hegemónicos. No queremos otro sistema de dominación intelectual» (2014: 218). Al igual que Bhambra, lo que Connell pretende es una intervención interna en el ámbito de las ciencias sociales. Se incluyen los saberes artesanales en la medida en que las innovaciones metodológicas propuestas por la teoría del Sur les dan mayor visibilidad y las ponen al servicio de la construcción de un mejor conocimiento científico.

La obra de Jean y John Comaroff, *Theory from the South* (2012), parte de la idea de que, con el giro del dinamismo del capitalismo global en dirección al Este y el Sur, el pensamiento hegemónico futuro procederá de dichas regiones y ya no, como hasta ahora, del Norte y de Occidente. La defensa de ese desplazamiento se basa en dos argumentos. Por un lado, «en el Sur, la modernidad no se entiende de forma adecuada como un derivado o un *Doppelgänger*, una copia básica o una falsificación del 'original' euroamericano» (2013: 17). Por otro lado, «en oposición a la narrativa euromodernista heredada de los dos últimos siglos [...] hay buenas razones para pensar que, dada la dialéctica imprevisible y subdeterminada del capitalismo y la modernidad aquí y ahora, no es raro que el Sur sea el primero en sentir los efectos de las fuerzas históricas mundiales, el Sur, donde configuraciones de capital y trabajo radicalmente nuevas están ganando forma, prefigurando así el futuro del Norte global» (2013: 18).

No estoy seguro de que los autores caractericen de manera adecuada la naturaleza epistemológica o política de dicha transformación. ¿El Sur al que se refieren es el Sur del dinamismo del capitalismo global? Por otro lado, el Sur de las epistemologías del Sur es el Sur antiimperial, el Sur no geográfico formado por las luchas de innumerables poblaciones del sur y el norte geográficos contra el dominio del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se llaman epistemologías del «Sur» porque, históricamente, las poblaciones del Sur global fueron las que sufrieron de manera más grave la expansión de la dominación moderna del Norte y de Occidente. Para esas poblaciones, la migración hacia el Sur del dinamismo del capital global no es necesariamente una buena noticia.

Sobre la construcción del Sur epistémico antiimperial

Las cuestiones metodológicas planteadas por las epistemologías de Sur son muy complejas, y aún más si tenemos en cuenta que el tra bajo cognitivo exigido por estas epistemologías tiene que efectuarse tanto en el marco de instituciones de investigación convencionales como fuera de ellas, en los campos sociales en los que tiene lugar la resistencia contra la dominación capitalista, colonialista y patriar cal. Cuando se lleva a cabo en instituciones de investigación con vencionales, ese trabajo se afronta con desconfianza y se considera un tipo de investigación no riguroso, con motivaciones políticas y, por tanto, no fiable. En un tiempo en el que el viejo sentido común de las instituciones de investigación, basado en la curiosi dad y el desinterés, se está sustituyendo por un nuevo sentido co mún que valora la relevancia del conocimiento por el respectivo valor de mercado (su utilidad para demandas sociales urgentes), las tareas metodológicas que requieren las epistemologías del Sur encontrarán una resistencia feroz o se descartarán totalmente por estar «desplazadas» y no pertenecer al contexto de investigación. En realidad, el investigador posabisal está en las antípodas del con sultor. Este último es alguien cuyo conocimiento tiene una utilidad específica con un precio específico y para el cual existe una deman da solvente. El investigador posabisal es alguien para cuyo cono cimiento hay una enorme y urgente demanda, aunque no solvente y ni siquiera mercantilizable; su conocimiento es útil para grupos sociales que ni siquiera se imaginan teniendo que pagar por él o que, si tuvieran que hacerlo, no se lo podrían permitir.

¿Acaso la hegemonía de las epistemologías del Norte está li nealmente relacionada con el destino del capitalismo global? ¿Aca so la erosión visible de esa hegemonía es un proceso histórico irre versible? ¿Acaso esta es un síntoma de inercia o más bien de una expectativa? ¿Se trata de un ciclo o de una mera ola? ¿Cuál sería el impacto epistemológico del desplazamiento hacia el este del dina mismo del capitalismo global, como parece estar sucediendo hoy con la ascensión de Asia? ¿Acaso la ciencia moderna, el último sím bolo de las epistemologías del Norte, sería capaz de contraer ma trimonio con imperativos culturales que, desde el punto de vista de la cultura eurocéntrica, solo pueden contener niveles inacepta bles de instrumentalización y falta de rigor? ¿Acaso las nuevas formas de instrumentalización son tan diferentes de las típicas

de la cultura eurocéntrica con la que la ciencia siempre ha convivido? ¿Acaso el inconsciente freudiano, reconocido hoy en día por muchos como una innovación científica, es menos arbitrario que la inspiración divina a la que Ibn Khaldun (1377, 1958) atribuye al descubrimiento de la nueva ciencia en la *Muqaddimah*?

Teniendo en cuenta que la hegemonía de las epistemologías del Norte no se puede disociar del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado globales, la necesidad de las epistemologías del Sur también está íntimamente relacionada, como he destacado antes, con las luchas sociales contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En los últimos cuarenta años, las epistemologías del Sur han puesto en duda gradualmente los presupuestos culturales y los modelos conceptuales y teóricos subyacentes a las epistemologías del Norte. Muchas de las premisas y agendas políticas que emergen de esas luchas en diferentes regiones del mundo incluyen formas de conocer las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, el individuo y la comunidad, y la inmanencia y la trascendencia que son ajenas a aquellas que las epistemologías del Norte defienden.

El proceso histórico de descolonización epistemológica, además de ser un proceso a largo plazo, también es un proceso desigual y asimétrico, tanto en lo que respecta a áreas del saber como en lo que respecta a regiones del mundo. El trabajo de descolonización epistemológica implica procesos sociales y culturales distintos, por un lado, en zonas que fueron víctimas del colonialismo histórico y, por el otro, en regiones que fueron responsables de la colonización. Pese a ser crucial, la literatura descolonial pocas veces aborda esta diferencia. En las regiones sometidas al colonialismo europeo, las epistemologías del Norte, y la cultura eurocéntrica en general, empezaron por ser una imposición que, de manera gradual, parcial o irregular, se fue asimilando mediante diferentes formas de apropiación, préstamo selectivo y creativo, hibridación, etc. Esos procesos permitieron el uso contrahegemónico de saberes occidentalocéntricos, como demuestran las contribuciones hechas por la ciencia moderna, el marxismo y la filosofía occidental a los movimientos de liberación en África y Asia y, más recientemente, a las concepciones alternativas de democracia, derechos humanos y constitucionalismo. Los límites de este uso contrahegemónico (tanto centrado en el Estado como en las bases sociales) en la producción de alternativas al capitalismo, el colonialismo y el patriarcado son hoy

más evidentes que nunca[32]. Los resultados, como mínimo, no son brillantes, ya que la dominación global es hoy en día más agresiva que nunca. El neoliberalismo, la lógica económica monocultural que alimenta la articulación entre el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, parece que ya no tiene enemigos por la simple razón de que hoy es capaz de recurrir a la monotonía de la guerra siempre que la monotonía de las relaciones económicas (Marx) no parece suficiente. El uso contrahegemónico de las ideas occidentalocéntricas cumple cada vez menos lo que promete y cada vez es menos capaz de dinamizar los grupos sociales que luchan contra la dominación.

Sin embargo, ese es apenas uno de los lados de la historia. Como he indicado antes, en los últimos cincuenta años los desplazamientos geopolíticos según las dinámicas de las luchas sociales contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado han corroído cada vez más la hegemonía de las epistemologías del Norte. Problemáticas nuevas o que ya se habían suprimido en el pasado se han instalado en las comunidades políticas, científicas y educativas animadas por una serie de repertorios antioccidentales, estecéntricos, surcéntricos e indigenocéntricos de vida social e individual, naturaleza, espiritualidad y buen vivir. El *Geist* fundamental de las estructuras de poder occidentalocéntricas de nuestro tiempo es probablemente esta extraña mezcla de sensaciones: por un lado, la sensación de poder indiscutible y cruda dominación y, por el otro, la sensación de erosión irreversible de la autoridad y la hegemonía.

En Europa y América del Norte (en esta última tras la eliminación de las poblaciones y las cosmovisiones indígenas), la hegemonía de las epistemologías del Norte tiene raíces culturales más profundas. Sin embargo, las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural, así como los flujos migratorios que se dieron tras las independencias y, más tarde, a consecuencia de la economía liberal, la guerra y los cambios climáticos, han desestabilizado gradualmente la hegemonía epistemológica y monocultural, introduciendo discretamente nuevas problemáticas y nuevos tipos de enfoques epistemológicos. La reacción fue rápida. Los instrumen-

32. Fanon nos alertó desde el principio sobre esos análisis: «En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial» (1967b: 40).

tos de censura pueden asumir diferentes formas: el *ranking* de las instituciones de enseñanza según criterios capitalistas de excelencia; el formato positivista y monocultural de los programas y las carreras científicas y profesionales; el disciplinamiento y silenciamiento de científicos rebeldes; la prohibición de libros en la educación de jóvenes por razones ideológicas, religiosas u otras; el control de la creatividad científica a través de la evocación de criterios estrictos de utilidad económica o de rendimiento académico (por ejemplo, publicaciones valoradas según los llamados «factores de impacto» y no según su carácter innovador).

En el Norte global, la hegemonía de las epistemologías del Norte se encuentra más profundamente arraigada y los intereses en evitar su erosión, más organizados. Además, en el Norte global hay una mayor convergencia entre las epistemologías del Norte y la cultura eurocéntrica dominante, y los grupos sociales más amplios se benefician directa o indirectamente de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal. Así pues, la supresión de conocimientos subalternos basados en premisas diferentes de las que subyacen a las epistemologías del Norte es más radical[33].

En el siglo pasado, tras Joseph Needham, Carl Jung fue el intelectual europeo que más se esforzó en entender el pensamiento oriental y es quien mejor ejemplifica la dificultad de descolonizar el pensamiento eurocéntrico en el Norte global. Jung expresa del siguiente modo las dificultades que encontró al entender cabalmente el texto chino titulado *The Secret of the Golden Flower* (*El secreto de la Flor de Oro*) que él mismo y el sinólogo Richard Wilhelm habían publicado y comentado:

> En tanto soy un hombre que siente por entero a la manera occidental, no puedo sino experimentar en lo más profundo la foraneidad de este texto chino. Cierto, algunos conocimientos de las religiones y filosofías orientales ayudan a mi intelecto e intuición a comprender esas cosas de alguna forma, de modo que también logro concebir las paradojas de las concepciones religiosas primitivas «etnológicamente» o «según la historia comparativa de las religiones». Hasta es la modalidad occidental: velar el propio corazón bajo la capa de la llamada comprensión científica, por una parte, porque la *misérable vanité des savants* teme, y al mismo

33. Lo mismo se aplica a las culturas europeas subalternas consideradas inútiles para las tareas de la evangelización, la colonización y la apropiación capitalistas a partir del siglo XVI. He analizado este tema en Santos (2017a: 137-155).

> tiempo rechaza, los signos de la simpatía viviente y, por otra, porque una aprehensión, que involucrara los sentimientos, del espíritu foráneo podría configurar una vivencia a ser tomada en serio (1999: 82).

Los límites de un gesto potencialmente descolonizador quedan bien patentes en la solución de Carl Jung. Confrontado con lo que está en juego, Jung siente la necesidad de revisar la especificidad de la cultura occidental antes de abrirse a la diversidad:

> No se trata de imitar, y hasta de evangelizar, inorgánicamente lo foráneo, sino de reconstruir la cultura occidental, que padece de mil males. Y ello debe hacerse en el lugar adecuado; y a ello ha de llevarse al hombre europeo con su trivialidad occidental, con sus problemas matrimoniales, sus neurosis, sus ilusorias ideas sociales y políticas, y con su completa desorientación en lo que respecta al modo de considerar el mundo. [...] Por eso es tan deplorable que el europeo se abandone e imite al Este, cuando tendría tantas posibilidades si permaneciese siendo él mismo y desarrollase a partir de su modalidad y de su esencia lo que, partiendo de las suyas, diera a luz el Este en el curso de milenios (1999: 84).

La propuesta explícitamente eurocéntrica de Jung —eurocéntrica de manera flagrante, puesto que tiene absoluta certeza de lo que significa ser «genuinamente europeo»— ignora del todo la arrogancia implícita en la reivindicación de autenticidad europea mediante la transformación de otras culturas en materia prima. Con la llegada del colonialismo, la lealtad de Occidente a sí mismo no fue más que su arrogancia de crear víctimas con una actitud de superioridad paternalista, de herir con eficacia y de apropiarse de todo lo que le era extraño, o sea, de lo que estuviera sujeto a su poder y se pudiera usar en su provecho. El reverso de dicha orgía de arrogancia y de poder es la dificultad de aceptar al otro, de escuchar profundamente al otro y aprender de él y con él, de reconocer al desconocido como un desafío incluso antes de conocerlo, de asumir el riesgo de distanciarse hasta cierto punto de sus propios modos y hábitos de actuar (su zona de confort) para conseguir una mayor aproximación a la diversidad del mundo.

Cuando consideramos el mundo colonizado según la percepción del colonizado, las dificultades de descolonización del conocimiento y de la cultura también son graves, a pesar de ser diferentes. Al escribir durante la Primera Guerra Mundial, Rabindranath Tagore y Uma Dasgupta afirman:

> En Oriente, nosotros creemos en la personalidad. En Occidente, vosotros sentís admiración por el poder [...] ¿Cuáles son los frutos de vuestra civilización? Vosotros no veis lo que hay fuera. No os dais cuenta de la terrible amenaza en la que os habéis convertido para el hombre. Nosotros tenemos miedo de vosotros. Y en todas partes las personas desconfían unas de las otras. Todos los grandes países de Occidente se preparan para la guerra, para una gran desolación que esparcirá veneno por todo el mundo. Y ese veneno está en el interior de vosotros mismos [...] Tenéis la mente llena de desconfianza mutua, odio e ira, pero intentáis inventar alguna maquinaria que resuelva las dificultades [...] Sois eficientes, pero solo con eso no es suficiente. ¿Por qué? Porque el hombre es humano, pero la maquinaria es impersonal. Los hombres poderosos son eficientes en cosas externas; pero la personalidad del hombre se ha perdido. No se siente lo divino en lo humano, la divinidad que la humanidad es (2009: 168-169).

Más adelante, al referirse a la agresividad occidental (en aquel momento identificada con la Europa colonial), escriben: «El círculo de éxito de Europa hace mucho que atrae nuestra atención, pero donde Europa falló fue en el nivel profundo, en la raíz, y por tanto se nos ocultó eso. La codicia de Europa, que impuso el opio a China, no se muere con la muerte de China; su veneno entra a diario en los órganos vitales de la propia vida de Europa [...] La historia es un registro de sorpresas súbitas que ya han sacudido naciones demasiado convencidas de su superioridad inviolable en lo que respecta a las leyes morales» (2009: 176).

En un gesto que parece ser semejante al de Jung, Tagore y Dasgupta también alertan sobre el peligro de que Oriente pueda tener la tentación de imitar Occidente. Sin embargo, las razones que aducen son radicalmente diferentes. El gesto ahora configura un acto de autodefensa ante una forma de pensar invasora y agresiva. «Este ha sido el efecto de las enseñanzas de Occidente por todo el mundo. Ha provocado un espíritu universal de antipatía desconfiada. Incita a los pueblos a usar todos los recursos para aprovecharse de los otros a través de la fuerza o mediante la astucia. Este culto de orgullo y egoísmo organizados, esta falsificación deliberada de una perspectiva moral en nuestra visión de la humanidad, también ha invadido con una nueva fuerza las mentes de los indios» (2009: 183).

Teniendo en cuenta la hegemonía de la que aún disfrutan las epistemologías del Norte y la cultura eurocéntrica vinculada a ella, el mayor desafío que se plantea a las epistemologías del Sur es el de

volver creíble y urgente la necesidad de reconocer la diversidad del mundo a fin de ampliar la experiencia y la conversación del mundo y profundizar en ellas. Estamos ante procesos históricos a largo plazo. Además, existe el peligro de que el narcisismo que caracteriza la forma en que las epistemologías del Norte menosprecian otras epistemologías se confronte con el narcisismo invertido y rival de las epistemologías del Sur. Romper ese círculo vicioso de dualismo constituye el meollo del trabajo epistemológico realizado en este libro. Me gustaría que esta tarea epistemológica tuviera correspondencia con la emprendida, a otro nivel, por Frantz Fanon. Como el autor define al principio de *Piel negra, máscaras blancas*: «El blanco está preso en su blancura. El negro en su negrura. Intentaremos determinar las tendencias de ese doble narcisismo y las motivaciones a las que remite. [...] La única guía de nuestros esfuerzos es la inquietud por terminar con un círculo vicioso» (1967b: 11-12). La posibilidad de enriquecimiento mutuo entre saberes y culturas constituye la razón de ser de las epistemologías del Sur. En ese proceso, se podrán crear nuevos tiempos-espacios y, en consecuencia, producir cosmopolitismos subalternos, parciales, emergentes e insurgentes derivados de las sinergias potenciadas. En vez de una contemporaneidad indiferenciada, se hace posible pensar en múltiples formas de ser contemporáneo. La naturaleza rasa o la capa única de la simultaneidad se puede de este modo articular con la espesura o las múltiples capas de la contemporaneidad[34].

La imaginación epistemológica

C. W. Mills dedicó uno de sus análisis más brillantes al tema de la imaginación sociológica. En palabras del autor, la imaginación sociológica «consiste, en una parte considerable, en la capacidad de pasar de una perspectiva a otra y en el proceso de formar una

34. Esta concepción de la contemporaneidad difiere de la que propuso Oswald Spengler, inspirado en Nietzsche, según la cual las cosas que no existen en simultáneo en la historia se pueden considerar contemporáneas si existen en fases correspondientes a diferentes culturas. Por tanto, los presocráticos de los siglos V y VI a. C. serían contemporáneos de Galileo, Bacon y Descartes; Sócrates sería contemporáneo de los enciclopedistas franceses, el helenismo sería contemporáneo de Schopenhauer y Nietzsche, etc. Véase Burke (1954: 89).

opinión adecuada de una sociedad total y de sus componentes. Es esa imaginación, naturalmente, lo que separa al investigador social del mero técnico» (2000: 211). Mills sigue dando ejemplo de las diferentes formas en las que la imaginación sociológica se puede poner en práctica. Todas esas formas tienen que ver con el uso creativo de métodos de la investigación sociológica convencional. La imaginación sociológica posee una capacidad lúdica que permite, entre otras cosas, hacer preguntas sorprendentes y combinar puntos de vista y escalas que parecen incongruentes. Mills es bastante elocuente al abordar ese aspecto: «Como uno puede ser *preparado* solo en lo que ya es conocido, muchas veces la preparación lo incapacita para aprender modos nuevos, y lo hace rebelde contra lo que no puede por menos de ser vago y aun desmañado al principio. Pero debéis aferraros a esas imágenes y nociones vagas, si son vuestras, y debéis elaborarlas. Porque en esas formas es como aparecen casi siempre, al principio las ideas originales, si las hay» (2000: 212). Más adelante, cuando trate la cuestión metodológica y la cuestión de los métodos de investigación, tendré la oportunidad de destacar la sabiduría de este consejo que Mills deja a los jóvenes científicos sociales. Sin embargo, la actitud creativa cuya adopción defiende C. W. Mills está completamente confinada a las metodologías existentes y, por este motivo, no las cuestiona. Por tanto, da por sentados los presupuestos epistemológicos en los que se basan las ciencias sociales eurocéntricas; en otras palabras, las epistemologías del Norte. Y esto pese a que Mills tiene una posición crítica sobre el empirismo positivista. Como mostraré en el capítulo 11, Orlando Fals Borda va mucho más lejos que Mills en el cuestionamiento de las premisas epistemológicas y metodológicas de las ciencias sociales eurocéntricas.

El trabajo orientado a descolonizar las ciencias sociales eurocéntricas, que las epistemologías del Sur nos invitan a hacer, nos obliga a sustituir la imaginación sociológica de Mills por la imaginación epistemológica. Las epistemologías del Sur son, en términos negativos, un momento de interrupción; en términos positivos, son un momento de imaginación. Por tanto, tenemos que establecer con precisión el tiempo histórico de las epistemologías del Sur. Se trata básicamente de un tiempo de imaginación epistemológica que pretende refundar la imaginación política. Así como la imaginación sociológica pretende generar una crítica interna de las ciencias sociales eurocéntricas, la imaginación epistemológica parte de

una crítica externa a fin de volver creíbles y eficaces las ecologías de saberes y la ciencia posabisal. En última instancia, el objetivo es reforzar las luchas sociales contra la dominación.

La imaginación epistemológica exige nuevas ideas, perspectivas y escalas sorprendentes, y relaciones entre conceptos y realidades convencionalmente no relacionables. Quiero destacar las siguientes dimensiones de la imaginación epistemológica:

1. *Comparar o contrastar el conocimiento científico y el conocimiento artesanal para imaginar las preocupaciones que cada uno de ellos transmite y los intereses a los que cada uno de ellos sirve o puede servir.* Este ejercicio de imaginación permite identificar posibles ejemplos de cooperación o competencia entre los dos tipos de conocimiento. La hermenéutica concreta de preocupaciones e intereses prácticos generará de manera pragmática la validez relativa en cada caso, las jerarquías entre conocimientos y las posibilidades y límites de su hibridación.

2. *Imaginar perspectivas sorprendentes.* Las epistemologías del Sur incentivan perspectivas sorprendentes, lo que, inspirándose en Nietzsche, Kenneth Burke denomina «perspectivas por incongruencia» (1954: 69), es decir, perspectivas que funden o relacionan categorías que, por convención, se excluyen mutuamente[35]. Uno de los ejemplos de Burke es el concepto vebleniano de «incapacidad entrenada» (en el que el entrenamiento contradice la capacidad) para explicar hasta qué punto la especialización técnica o científica puede llevar a la incapacidad de entender algo que, pese a ser obvio para los inexpertos en la materia, se sitúa fuera de los límites de la especialización. Las epistemologías el Sur recurren a esas perspectivas sorprendentes para formular sus conceptos fundamentales. Por ejemplo, el concepto de sociología de las ausencias alía dos realidades aparentemente incompatibles, es decir, estudiar en la realidad social lo que parece que allí no existe. Del mismo modo, el concepto de sociología de las emergencias tiene que ver con el estudio de lo que todavía no es una realidad, o que es una realidad solo en potencia. Además, el concepto de ecología de saberes ima-

35. Burke afirma sobre Nietzsche: «El estilo más tardío de Nietzsche es como una secuencia de *dardos*. [...] La mente del filósofo se parecía un poco a la de un muelle sin cabrestante; se desarrollaba con un zumbido, pero, milagrosamente, siguió haciéndolo durante muchas décadas» (1954: 88).

gina relaciones entre conocimientos que, conforme con las teorías de sistemas convencionales, solo serían posibles entre elementos de la misma totalidad; por el contrario, la ecología de saberes los imagina como conocimientos autónomos implicados en procesos de fusión o hibridación. El propio concepto de traducción intercultural sugiere, convencionalmente, formas de inteligibilidad entre las mismas ideas o ideas semejantes en lenguas diferentes, mientras que en las epistemologías del Sur se refiere de hecho a ideas que muchas veces son extremadamente diferentes y que pueden o no expresarse en la misma lengua[36].

3. *Imaginar, con la posibilidad de comprobarlo posteriormente, las diferentes formas a través de las cuales diferentes tipos de conocimiento pueden contribuir, positiva o negativamente, a una determinada lucha social, desde el punto de vista de las diferentes partes implicadas.* Las contribuciones en cuestión pueden ser directas o indirectas, explícitas o disfrazadas de su contrario, incondicionales o sujetas a condiciones, traicioneras o perversas, pueden implicar muchos «daños colaterales» o ninguno, pueden estar permanentemente disponibles o disponibles solo en determinados tiempos y espacios, etcétera.

4. *Imaginar, sobre la base de datos históricos aparentemente relacionados, diferencias e incluso contradicciones entre posiciones que convencionalmente se entiende que están en el mismo lado en una determinada lucha social.* La impertinencia del registro histórico, revisado por él mismo de un modo impertinente, es crucial para despertar la imaginación epistemológica. El mismo registro puede usarse para analizar conjuntamente luchas muy diferentes a fin de verificar en qué medida estas se potencian o neutralizan mutuamente.

5. *Imaginar formas de aprendizaje combinadas con formas de desaprendizaje.* Recordando que, entre los muchos disfraces de la imposición unilateral y la unilateralidad epistemológica, la apertura tolerante, la curiosidad superficial y la solidaridad filantrópica son las más insidiosas y eficaces.

6. *Imaginar sujetos donde las epistemologías del Norte solo ven objetos.* Imaginar sujetos ausentes donde existen saberes ausentes

36. Por ejemplo, en el capítulo 10 menciono la traducción intercultural entre el concepto eurocéntrico de desarrollo y el concepto de buen vivir (*sumak kawsay*) de los pueblos indígenas de los Andes.

o conocimientos construidos como ausentes por la línea abisal. Imaginar que los saberes ausentes significan probablemente luchas sociales que efectivamente tuvieron lugar, pero de las cuales no hay vestigios en las historias canónicas.

7. *Imaginar nuevas cartografías de la línea abisal para identificar nuevas divisiones invisibles entre la sociabilidad metropolitana y la sociabilidad colonial.* Intentar imaginar, por ejemplo, que una sociabilidad colonial *New Age*, al invadir la sociabilidad metropolitana, puede ser apenas un nuevo disfraz para viejas exclusiones. Considerar los mapas de la exclusión social rediseñándolos, pasando las exclusiones no abisales a exclusiones abisales. Imaginar la línea abisal atravesando las ideas y las emociones del investigador posabisal mientras este participa en la construcción de ecologías de saberes capaces de habilitar a grupos sociales oprimidos.

8. *Imaginar las consecuencias de la no separación entre vida e imaginación.* Convertir al investigador social posabisal en un artesano que usa las herramientas metodológicas de manera creativa, hasta el punto de conseguir construir su propio método. Imaginar los riesgos y las frustraciones que el investigador posabisal podrá sufrir, consciente de que conocer según la lógica posabisal (conocer *con* y no *sobre*) implica la razón caliente, es decir, el corazonar (capítulo 5). Imaginar la autoformación y la autoeducación necesarias para poner en práctica de forma natural la idea de que el trabajo autónomo del investigador social posabisal es siempre el resultado del acto de compartir. Es el resultado de una minga epistémica (capítulo 7).

9. *Imaginar cuestiones civilizatorias circulando subterráneamente, permaneciendo sin respuesta y sin nunca salir a la superficie en los debates sobre cuestiones y opciones técnicas dentro de los límites de la ciencia moderna.* Preguntar por qué un determinado problema es relevante o incluso crucial para un determinado conjunto de conocimientos. Efectuar ese ejercicio de imaginación entre el conocimiento científico y el conocimiento artesanal. Imaginar situaciones en las que la oposición entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación configura un dilema menor del que, según las epistemologías del Norte, aparenta ser. Distinguir la convicción íntima de la persuasión inducida desde el exterior, por ejemplo, siempre que la ciencia abisal muestra de manera persuasiva que todas las cuestiones profundas son irrelevantes solo porque la ciencia no tiene respuestas para ellas.

10. *Imaginar la búsqueda de posiciones ecológicas contra las posiciones monopolistas más allá de la ecología de saberes.* Teniendo en cuenta que las epistemologías del Sur pretenden contraponer ecologías no solo a la monocultura del conocimiento riguroso (la ciencia), sino a todas las diferentes monoculturas eurocéntricas en general, la imaginación epistemológica deberá incluir no solo ecologías de saberes, sino también ecologías de clasificación social, ecologías de escalas, ecologías de temporalidades y ecologías de productividad (Santos, 2014a: 188-211; 2017a: 237-262).

11. *Imaginar las ausencias que la sociología de las ausencias no puede describir, las emergencias que nunca van más allá de la potencialidad o que nunca dejan de ser ruinas anticipadas.* Imaginar las epistemologías que llegarán después de las epistemologías del Sur para lidiar con los problemas sociales y políticos identificados por ellas, pero no resueltos, o incluso problemas que las epistemologías del Sur ni siquiera han identificado, pese a que su importancia solo se reconozca ahora, *ex post facto*.

Descolonizar las metodologías

¿Cómo es posible producir saberes creíbles y fiables a través de métodos que poco tienen que ver con los que la ciencia moderna privilegia? La naturaleza colonialista de las metodologías desarrolladas por las ciencias modernas abisales radica en el hecho de que todas ellas se conciben basándose en la lógica del extractivismo. Me refiero a la dimensión cognitiva del mismo extractivismo que caracteriza el capitalismo y el colonialismo, así como el patriarcado[37]. Silvia Rivera Cusicanqui me expuso de manera muy convincente la

37. Según Alberto Acosta: «El extractivismo es una modalidad de acumulación que comenzó a fraguarse masivamente hace quinientos años. [...] Utilizaremos el término de extractivismo cuando nos referamos a aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero» (2013: 62). La relación entre capitalismo y colonialismo se vuelve muy clara en esta definición. Federici (2004) demuestra la relación entre esos dos sistemas y el patriarcado. Véase también Lugones (2010b: 742-759). En las ciencias y el lenguaje informáticos, el concepto de *knowledge extraction* (extracción de conocimiento) también se usa para mencionar la creación de conocimiento a partir de fuentes estructuradas y no estructuradas. También se usan las expresiones *knowledge extraction* (extracción de informa-

idea de extractivismo intelectual o cognitivo durante una conversación que mantuvimos en 2013 en el Valle de las Ánimas, en la cordillera de los Andes[38]. En opinión de Rivera Cusicanqui, el extractivismo puede estar presente en algunos contextos bien sorprendentes[39]. El concepto de extractivismo metodológico se inspira directamente en el concepto de extractivismo cognitivo propuesto por Betasamosake Simpson, una intelectual indígena de la nación Mississauga Nishnaabeg, de Canadá, y por el concepto de extractivismo epistémico propuesto por Grosfoguel. Según afirma Simpson, «[es] la idea de que el conocimiento tradicional y los pueblos indígenas poseen una especie de secreto sobre cómo vivir en la tierra de una forma no explotadora que la sociedad más amplia necesita apropiarse. Sin embargo, la mentalidad extractivista no tiene que ver con conversar, dialogar e introducir el conocimiento indígena en los términos de los pueblos indígenas. En cambio, tiene mucho que ver con extraer cualquier idea que los científicos o ecologistas hayan considerado buena y asimilarla. [...] Plasmarlas en papel higiénico y venderlas a la gente. Hay una extracción intelectual, una extracción cognitiva y también una extracción física. La máquina montada alrededor de la promoción del extractivismo es inmensa en lo concerniente a la televisión, el cine y la cultura popular» (Klein, 2013). Grosfoguel también comenta que, en lo que respecta al extractivismo epistémico, la teoría que es apropiada surge como si fuera «originalmente producida» por el Norte global, mientras que los pueblos del Sur global aparecen como si solo hubieran proporcionado las contribuciones y las experiencias apropiadas de inmediato por el Norte y reformuladas como si fueran teorías sofisticadas (2016b: 39).

Las metodologías extractivistas están pensadas para extraer conocimiento en forma de materia prima —información relevante— que objetos, tanto humanos como no humanos, proporcionan. La extracción es unilateral: los que extraen nunca son extraídos, por así decirlo; por el contrario, controlan el proceso extractivo. La extracción puede ser intensiva o extensiva, pero parte siempre del

ción) y *data mining* (extracción/minería de datos) a partir de textos y documentos en lenguaje natural.

38. Véase toda la conversación en: http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/.

39. Véase Grosfoguel (2016b: 38-40).

principio de que las fuentes de extracción están disponibles hasta su completo agotamiento; lo que no presenta interés para el proceso extractivo es irrelevante y se puede eliminar por inútil, basura o cizaña, e, idealmente, no debe provocar que se pierda el preciado tiempo de investigación. Esas metodologías no son descolonizables, a pesar de que, en ciertas circunstancias, como muestro más adelante, los conocimientos que producen puedan resignificarse o reconfigurarse y usarse para fines contrahegemónicos. La descolonización de las metodologías consiste en todos los procesos capaces de producir conocimiento creíble y fiable de modo no extractivista, es decir, a través de la cooperación entre sujetos de saber y no a través de interacciones cognitivas unilaterales sujeto/objeto. A estas metodologías las denomino metodologías antiextractivistas o posextractivistas (véase más sobre este asunto en el capítulo 7).

La cuestión del método plantea diferentes problemas en el caso de los conocimientos nacidos en las luchas y de los conocimientos usados en las luchas, incluso si no nacen de ellas.

Conocimientos nacidos en las luchas

En cuanto a los conocimientos nacidos en la lucha, la construcción del conocimiento es la dimensión cognitiva de la propia construcción y desarrollo de la lucha. La valoración de dicho conocimiento es un elemento de la valoración general de la propia lucha, sus procesos, métodos y resultados. Eso no significa que dicho conocimiento no sea válido más allá de la lucha en cuestión. En cambio, los conocimientos nacidos en una lucha específica pueden utilizarse en otras luchas en la medida en que se consideren útiles para ello. En realidad, no entenderemos las luchas sociales del periodo moderno si no tenemos en cuenta este amplio proceso de aprendizaje.

Los conocimientos nacidos en la lucha son el reflejo de la acción y, al mismo tiempo, constituyen una reflexión sobre la propia acción. Entre muchas otras facetas, este reflejo con reflexión hace posible una visión compleja del presente histórico de la cual surge una comprensión más profunda del estado presente de una determinada lucha. Un presente reflexivo es un triple presente: el pasado como presente, el presente como tarea y el futuro como presente. El *pasado como presente* es la memoria y la historia de la experiencia vivida, concreta, de la lucha por una vida mejor, es decir, el pre-

sente concebido como el desafío de romper con un pasado de dominación e injusticia. Así pues, el pasado como presente es lo que hace posible vivir el presente bajo protesta. El *presente como tarea* es una valoración crítica del aquí y el ahora, de la lucha como un dominio de contingencia y ambigüedad. ¿Acaso las luchas actuales constituyen una evolución o una regresión con relación a las luchas anteriores? ¿Se trata de luchas defensivas (que consolidan victorias) o de luchas ofensivas (que amplían las reivindicaciones? ¿Rompen con el *statu quo* o lo reproducen? ¿Los cambios son reales o solo cosméticos? ¿Dónde se sitúa la línea que delimita la resistencia y el desistimiento? El *futuro como presente* es el presente como proyecto, la expectativa de que la ruptura o el éxito prevalezcan sobre la continuidad o el fracaso, que los riesgos implicados en la lucha se puedan controlar. Así concibe el presente la razón caliente, la razón corazonada, dotada de las «suficiencias íntimas» que apuntan al éxito (capítulo 5). Las formas en las que estas diferentes concepciones del presente interactúan determinan la mezcla específica de miedo y esperanza en las luchas de los oprimidos, con el miedo recurriendo a la resignación y la esperanza recurriendo a la rebelión.

Conocimientos para usar en la lucha

La cuestión del método, como cuestión autónoma, es sin duda relevante en el caso de los conocimientos que se usan en una lucha concreta pese a no ser producidos por ella. Aquí se deben hacer dos distinciones. La primera es la distinción entre conocimientos producidos en otras luchas, en otros tiempos y lugares; y conocimientos producidos fuera del contexto de lucha, pero que, en determinadas circunstancias, se pueden volver útiles en una determinada lucha concreta. La segunda distinción se refiere al conocimiento científico y al conocimiento no científico, ya que ambos pueden participar en las ecologías de saberes. Definidos en términos positivos, los conocimientos no científicos son conocimientos artesanales. Son saberes prácticos, empíricos, vernáculos, populares, saberes que, pese a las muchas diferencias entre ellos, tienen una característica en común: no se han producido por separado, como práctica de conocimiento desvinculada de otras prácticas sociales.

La distinción entre conocimientos *producidos* en las luchas y conocimientos *usados* en las luchas se puede volver problemática

teniendo en cuenta la dificultad de la definición, anteriormente mencionada, de lo que constituye una lucha o de lo que forma o no forma parte de una lucha concreta. Cuanto más distante en el espacio, en el tiempo o en términos culturales, más difícil se vuelve precisar si un determinado conocimiento se ha producido como parte de la lucha, aunque solo sea porque, con la distancia temporal, espacial y cultural, cada vez se vuelve más problemático distinguir entre lucha y resistencia como evento bien limitado en el tiempo y el espacio, y entre lucha y resistencia como un modo de vida «normal». Por otro lado, la distinción entre conocimiento científico y conocimiento artesanal también puede ser problemática, sobre todo porque las ecologías de saberes afectan tanto a uno como a otro, y los convierten en conocimientos híbridos cuya identidad epistemológica trasciende el respectivo estatuto epistemológico original. Teniendo en cuenta estas advertencias, veamos algunas situaciones específicas.

Conocimientos artesanales propios movilizados en luchas concretas. Las luchas de liberación nacional del pasado reciente, así como las luchas actuales de campesinos y pueblos indígenas en diversos continentes, muchas veces recurrieron a conocimientos ancestrales cuyo origen y relevancia histórica son importantes puesto que permiten alcanzar los objetivos de la lucha. Esos conocimientos se seleccionan, se resignifican e incluso se reinventan en el propio proceso de movilización para la lucha. La confianza que se deposita en esos conocimientos resulta de su potencial, real o imaginado, para reforzar la lucha en cuestión. Ese potencial se basa generalmente en dos ideas. Por un lado, los conocimientos mencionados pertenecen a los grupos en cuestión; forman parte del respectivo pasado como presente. A través de esos conocimientos, los grupos en lucha se vuelven sujetos cognitivos y dejan de ser objetos de los saberes ajenos que han sido usados para justificar su sumisión y opresión. Del sometimiento a la subjetividad, ese es el camino de la esperanza contra el miedo que sus propios conocimientos les permiten recorrer. Por otro lado, no es de extrañar que esos conocimientos se reinventen para referirse a un tiempo pasado de vida digna, una vida que ahora se puede recuperar bajo nuevas condiciones; por eso, son cruciales para la reivindicación de dignidad. El conocimiento ancestral tiene una dimensión performativa; implica imaginar un pasado que se afirma como proyecto. Un conocimiento que es nuestro significa representar el mundo como

nuestro. En otras palabras, la autoría del conocimiento es una condición previa para la autoría del mundo.

Conocimientos artesanales producidos en luchas anteriores, propias o ajenas. Se trata de conocimientos que surgieron (o que se considera que surgieron) en luchas sociales que se dieron en otro lugar o en otro tiempo. Estos conocimientos se pueden considerar una referencia (nociones de lo que se debe aceptar) o una contrarreferencia (nociones de lo que se debe rechazar) con relación a la presente lucha. En otras palabras, refuerzan la lucha concreta para la que se movilizan porque justifican lo que es necesario hacer o lo que se debe evitar. Dependiendo del contexto en el que se movilizan dichos conocimientos, estos están sujetos a una hermenéutica de hiperadhesión (cuya pertinencia se destaca selectivamente) o de hipersospecha (cuya inaplicabilidad se destaca selectivamente), dependiendo de si el objetivo es justificar continuidades con relación a las luchas anteriores o, por el contrario, justificar rupturas con luchas anteriores. Los movimientos sociales y los partidos de izquierda son normalmente víctimas de esta doble hermenéutica. La memoria de la lucha es, en general, una lucha por la memoria.

Conocimientos científicos no producidos en contexto de lucha, sino usados en luchas concretas. Esta es la situación en la que la ciencia moderna y los científicos modernos se reconocen con más frecuencia. La conciencia ingenua de la ciencia y los científicos modernos concibe el conocimiento científico como una búsqueda incesante, impulsada por la curiosidad y orientada por reglas y métodos que son autónomos y específicos de este tipo de conocimiento, y sobre el cual los científicos piensan tener un control absoluto. Esa conciencia se sigue reproduciendo, incluso cuando los estudios sociales de la ciencia han seguido mostrando que dicha curiosidad, lejos de ser incondicional, en realidad, está influenciada por intereses sociales, económicos y políticos, aunque, en general, los científicos trabajen en contextos institucionales que en gran parte no controlan[40].

40. La defensa más amplia del marco normativo de la ciencia se puede encontrar en Latour (1987 y 1999). Para una discusión más reciente del tema, véase el debate entre Rouse (2003), Fuller (2003) y Remedios (2003). En el ámbito de los contextos locales del trabajo científico, como los laboratorios o el trabajo de campo, los estudios sociales de la ciencia y la filosofía de la ciencia se han concretado en el modo en el que las prácticas científicas generan su propia normatividad constitutiva, a través de lo que Joseph Rouse definió como responsabilización mutua de las prácticas

El uso del conocimiento científico existente en las luchas sociales es muy frecuente. Teniendo en cuenta el pluralismo interno de la ciencia, varios grupos sociales subalternos consiguen acceder, aunque de una forma desigual, al conocimiento científico que puede ser útil para las luchas en las que se encuentran implicados. Como indico en el capítulo 2, dicho conocimiento siempre se utiliza en el contexto de las ecologías de saberes y debe cumplir el doble criterio de confianza: se trata de un conocimiento autónomo basado en el uso competente y de buena fe de metodologías específicas; se trata de un conocimiento útil según los objetivos de las luchas sociales en las que se movilizará.

Conocimientos científicos producidos en contexto de lucha integrados en las ecologías de saberes. En este caso, el conocimiento científico se produce específicamente teniendo en mente una lucha concreta existente y con el objetivo de reforzar la posición de cualquier grupo que lo use. Hoy en día, quizá más que nunca, los grupos dominantes recurren al conocimiento científico para consolidar y fortalecer sus posiciones con relación a las cuestiones refutadas socialmente[41]. Los grupos subalternos y dominados tienen menos posibilidades de llevar a cabo investigaciones científicas con el objetivo de reforzar las respectivas luchas; pese a ello, esa posibilidad

(2002; 2007: 45-56). En áreas de investigación especialmente sensibles a implicaciones éticas o políticas, se realizaron tentativas de «modular» la práctica científica a través de formas específicas de diálogo y de trabajo conjunto entre científicos de la naturaleza y científicos sociales. Una reflexión sería sobre una experiencia fallida, pero, pese a ello, muy esclarecedora, en el área emergente de la biología sintética se puede encontrar, en especial, en Rabinow y Bennett (2012). La política ontológica del trabajo científico es un importante y reciente tema de discusión o, en otras palabras, una discusión sobre cómo la actividad científica exige inevitablemente elecciones y decisiones que generan (intencionalmente o no) cambios en el mundo de los que se deberían responsabilizar los científicos y otros actores de los universos de la ciencia y la tecnología. Para una discusión general, véase Mol (1999: 74-89). Este tema también se introdujo recientemente en la antropología. Véanse las entradas en el foro promovido por la revista *Cultural Anthropology* en Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014). Algunas científicas y críticas feministas fueron pioneras y se han mostrado especialmente activas en lo que respecta a la reflexión profunda de estos temas, así como, más recientemente, en la cuestión de lo que definen como «capacidad de respuesta» (*response-ability*) de los científicos en cuanto a los contextos y las implicaciones éticas y políticas del trabajo científico.

41. El nuevo tópico «sociedad del conocimiento» (no de los conocimientos, en plural, como es obvio) es la expresión del uso de la ciencia para promover intereses hegemónicos.

existe, sobre todo gracias a las alianzas con científicos solidarios. Las ecologías de saberes no consisten simplemente en añadir tipos de saberes diferentes; son campos de producción de saberes nuevos, híbridos, y también nuevos modos de articular diferentes conocimientos, reconociendo su incompletitud y parcialidad mutuas. La ciencia producida como parte de las ecologías de saberes debe combinar su autonomía, que tiene que conservarse, con una disposición a sujetarse a una hermenéutica descolonizadora triple: la hermenéutica de la parcialidad; la hermenéutica del carácter abisal de esa parcialidad; y la hermenéutica de la tensión entre confianza y autonomía. Descolonizar la ciencia moderna consiste en poner en práctica esta triple hermenéutica.

La hermenéutica de la parcialidad implica tener en cuenta la naturaleza parcial del conocimiento científico, es decir, reconocer que, como cualquier otra forma de conocimiento, la ciencia es tanto un sistema de conocimiento como un sistema de ignorancia. El conocimiento científico es parcial porque no conoce todo lo que se considera importante y porque *no es capaz* de conocer todo lo que se considera importante. Además, concibe su progreso como un progreso de destrucción activa de otros conocimientos rivales, y se niega a considerar si dicha destrucción es un bien humano incondicional, o si más bien es un bien humano o un mal humano que depende de criterios que son ajenos a la ciencia. En el marco de las ecologías de saberes, la ciencia se debe confrontar con la necesidad de separar su autonomía metodológica de su reivindicación de validez epistemológica exclusiva (como el único saber válido o riguroso). Solo así la ciencia podrá interactuar de manera productiva con otros conocimientos. La cuestión no radica en que todos los conocimientos se deban considerar válidos. La cuestión es permitir a otros conocimientos la posibilidad de participar en las luchas sociales basándose en sus propios méritos, es decir, sin la necesidad de que la ciencia los valide. Teniendo en cuenta que ninguna lucha social se construye exclusivamente basándose en la ciencia, ninguna lucha social es científica (a diferencia de las luchas no científicas).

La segunda hermenéutica descolonizadora tiene que ver con la *naturaleza abisal de la parcialidad*. Consiste en reflexionar sobre la lógica que históricamente ha dominado la parcialidad de la ciencia. Dicha parcialidad no surgió de un modo anárquico. Se construyó geopolíticamente a fin de establecer y reproducir la línea abisal

entre sociedad y sociabilidad metropolitana, y sociedad y sociabilidad colonial. Junto al derecho moderno, la ciencia moderna se ha convertido así en el principal productor de ausencias, al producir activamente realidades invisibles, irrelevantes, olvidadas e inexistentes. En su esencia, la ciencia descolonizadora consiste en la exploración de la posibilidad de una ciencia activamente comprometida, en conjunto con los saberes artesanales, con la identificación y la denuncia de la línea abisal, a fin de dar crédito a la producción de saberes posabisales, entre los que se halla la ciencia posabisal. Al final, el éxito de las luchas contra la dominación capitalista, colonial y patriarcal se medirá por la capacidad que tengan de generar saberes hegemónicos posabisales.

La tercera hermenéutica está relacionada con la *tensión entre confianza y autonomía*; esto significa que se relaciona con la forma en que la ciencia, tras haber integrado la ecología de saberes, deberá aprender a lidiar y relacionarse con otros conocimientos. Esta tensión es casi aporética, puesto que la confianza se construye teniendo en mente un horizonte epistemológico posabisal, mientras que la autonomía resulta de una práctica firmemente arraigada en el pensamiento abisal. No se puede reducir a la tensión entre objetividad y neutralidad tal y como la formulan las teorías críticas modernas (véase capítulo 2). En efecto, es bastante más compleja, ya que las ecologías de saberes implican negociaciones entre diferentes grados y tipo de confianza generados por diferentes conocimientos.

La autonomía de la ciencia es una característica original de la ciencia, entendida como una práctica que es funcionalmente específica teniendo en cuenta los métodos que utiliza y que, en consecuencia, es distinta de cualquier otra práctica. Las ecologías de saberes representan un doble desafío para la autonomía metodológica de la ciencia. Por un lado, la ciencia puede tener un papel útil en las luchas sociales solo si se mantiene como un conocimiento metodológico autónomo. Por ejemplo, la distancia crítica y solidaria que muchas veces se exige al conocimiento científico en las luchas sociales no sería posible sin la autonomía metodológica de la ciencia. Si no fuera así, correríamos el riesgo de acabar en el lysenkismo[42]. Por otro lado, la metodología que proporciona autonomía a la ciencia abisal (autonomía metodológica aliada a exclusividad epistemológica) se debe reconstruir profundamente si se pretende

42. Sobre el caso Lysenko, véase, entre otros, Jorasvsky (1970).

que la ciencia se entienda en términos posabisales (autonomía metodológica sin exclusividad epistemológica). En otras palabras, la ciencia se puede producir dentro de las ecologías de saberes, pero no según la lógica exclusivista de la ciencia moderna abisal. La solidaridad de la ciencia (y de los científicos) con la lucha social y la articulación de la ciencia con otros conocimientos implica el rechazo de algunas metodologías, la reconstrucción crítica de otras y también la invención de otras. En lo que respecta a las ciencias sociales, el tema se tratará con detalle en los apartados y los capítulos siguientes.

Metodologías posabisales y posextractivistas

Según dice un proverbio chino, «Si la persona equivocada usa el medio correcto, el medio correcto funcionará de forma equivocada». Este proverbio contradice las epistemologías del Norte. Según estas, el método es casi todo, mientras que la subjetividad de quien sea que use ese mismo método es casi nada; o, aún peor, la subjetividad es un obstáculo para el uso correcto del método. Las epistemologías del Sur están más cerca del proverbio chino, pese a no menospreciar las metodologías. Sin embargo, siempre tienen en mente que la construcción social de los actores en una lucha es un acto político que precede, excede y condiciona el uso de metodologías. En otras palabras, las epistemologías del Sur resisten con firmeza a los fetichismos metodológicos.

La lógica del pensamiento abisal funciona a través de un movimiento centrífugo. El mundo es un dato, un objeto que comprende entidades humanas y no humanas, de las que el sujeto de conocimiento se puede apropiar siempre que él o ella usen los métodos y pruebas adecuados. Esta relación es inherentemente asimétrica, puesto que el objeto no puede apropiarse de ningún modo del sujeto que lo conoce. El fetichismo metodológico subyacente al pensamiento abisal consiste en la convicción de que se obtiene la verdad sobre el objeto por la simple razón de que se respetan las metodologías, y de que esa es la única verdad relevante. Se trata de una convicción infundada, puesto que las metodologías solo nos proporcionan las respuestas sobre el mundo que corresponden a las preguntas realizadas, que son una ínfima parte de las preguntas que se podrían haber planteado. En realidad, percibimos

el mundo como aparentemente completo solo porque nuestras preguntas sobre él son siempre muy limitadas. La ciencia abisal no es consciente de esta «fe perceptiva», como la llamó Merleau-Ponty[43].

La lógica del pensamiento posabisal es completamente diferente y se basa en un movimiento centrípeto. En este caso, el mundo es un proyecto colectivo (y no un dato previo), un horizonte de posibilidades. Dichas posibilidades no se comparten equitativamente debido a las desigualdades de poder y conocimiento producidas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Tanto la lucha por el reconocimiento de otros saberes como los criterios de validación que estos merecen son partes constituyentes de la lucha por una distribución más equitativa de las posibilidades de compartir y transformar el mundo. Las asimetrías que se verifican en esa distribución varían con los cambios de las relaciones de poder y de conocimiento. El hecho de que hoy en día se puedan caracterizar modos de pensar dominantes como abisales y denunciar la injusticia cognitiva que producen indica que se pueden estar dando algunos de esos cambios. Se trata de un primer paso en dirección a modos de pensar no abisales.

En un mundo aún dominado por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, el pensamiento posabisal y la autoridad posabisal (es decir, relaciones de poder desiguales transformadas en relaciones de autoridad compartida) indican un horizonte utópico. Pese a ello, en lugar de tratarse de una situación imaginada de manera abstracta sin ninguna relación con la realidad actual, como sucedía con las utopías modernas, son principios orientadores de acción social y política que se incorporan en luchas concretas. Los éxitos, aquí y ahora, de esas luchas en lo que respecta a confrontar la línea abisal y disminuir las desigualdades de las relaciones de poder y de conocimiento son utopías concretas, confirmaciones del *todavía no*. En suma, forman parte de una sociología de las emergencias. Las metodologías orientadas por el principio del pensamiento posabisal, en vez de pugnar por conocimientos completos y exclusivamente válidos, pelean por saberes incompletos y por el esclarecimiento de criterios de validación rivales, lo que pone en evidencia los procesos a través de los cuales una gran parte de la población mundial ha sido históricamente privada de la posibilidad

43. Sobre el concepto de fe perceptiva, véase Merleau-Ponty (1964a: 49).

de representar y transformar el mundo como proyecto propio. En eso se basa la sociología de las emergencias.

Con relación al método, para las epistemologías del Sur existen tres cuestiones básicas[44]:

1. Cómo producir conocimiento científico que se pueda usar en las luchas sociales en articulación con conocimientos empíricos, prácticos y artesanales.
2. Cómo promover el diálogo entre el conocimiento práctico, empírico y artesanal y el conocimiento erudito y científico.
3. Cómo construir las ecologías de saberes constituidas por todos estos diferentes conocimientos.

Las dos primeras cuestiones están íntimamente relacionadas, puesto que la construcción de la ecología de saberes en contextos de resistencia o de lucha implica siempre la «provocación» mutua de dos tipos de conocimiento diferentes. Esos dos conocimientos se ponen mutuamente en entredicho en relación con aspectos como relevancia y lenguaje; la ecología de saberes se desarrolla según el ritmo de esas interpelaciones y de cómo, a través de su intervención, surgen conocimientos híbridos, conocimientos con una nueva identidad, una identidad propia. Esas interpelaciones no son simétricas ni fijas. En la fase inicial de la construcción de las ecologías de saberes normalmente se dan dos situaciones típicas. Por un lado, el conocimiento científico tiene, por norma general, una idea exagerada de su propia relevancia y es muy poco o nada sensible ante la dificultad que tienen los participantes sin formación en ciencia para entender su lenguaje[45]. Por otro lado, el conocimiento artesanal normalmente exagera su propia capacidad analítica. Lo hace

44. Cuando hablo de la cuestión del método, en singular, me refiero a la metodología, es decir, a las cuestiones teóricas y analíticas relativas al modo en el que se debe realizar la investigación en lo que respecta a su propio contexto y a los objetivos a la vista. Cuando hablo de métodos, en plural, me refiero a las técnicas para recabar información o a los contextos concretos en los que tiene lugar la cocreación de conocimiento.

45. En la investigación que realicé en la década de 1990 sobre el presupuesto participativo en la ciudad brasileña de Porto Alegre, fui testigo de la dificultad sentida por los ingenieros del municipio encargados de los servicios de aguas y saneamiento al dialogar con los miembros de la comunidad siempre que estos, con el conocimiento artesanal obtenido solo a través de la experiencia de ser cada año obligados a sufrir los efectos de las inundaciones, osaban desafiar sus opiniones «científicas». Véase Santos (2004: 391-486; 2007c: 278-301).

transformando visiones retrospectivas (aquello que funcionó u ocurrió en el pasado) en visiones prospectivas (el presente como pasado del futuro) y, de ese modo, perdiendo distancia crítica con relación a las nuevas condiciones y exigencias de la presente lucha, aquí y ahora[46].

El dominio relativo de cada uno de los saberes en cuestión se va alterando permanentemente de acuerdo con las vicisitudes de las propias luchas. Cuando se habla de movilización de conocimientos en procesos de lucha, hay que tener en cuenta que es fácil caer en una falacia antropomórfica. Es obvio que los conocimientos no se movilizan por sí solos; los movilizan los grupos que integran la lucha y, más allá de la respectiva pertenencia cognitiva[47], su peso relativo depende de muchos factores. Asimismo, es importante recordar que los científicos sociales comprometidos con luchas sociales no solo movilizan conocimientos científicos (a veces, ni siquiera de manera predominante), sino que, al mismo tiempo, movilizan conocimientos artesanales que también dominan. Esa doble aptitud cognitiva puede ser positiva, pero a la vez puede dar lugar a malentendidos. Por ejemplo, se puede malinterpretar cuando, para reforzar su posición, el científico social presenta como científico lo que en realidad es un conocimiento artesanal, o cuando, con el fin de poner de relieve su posición de pertenencia al grupo en lucha, presenta como artesanal lo que, de hecho, es conocimiento científico.

Teniendo en cuenta la importancia de la tercera cuestión —la que se refiere a la construcción de las ecologías de saberes— para las epistemologías del Sur, esta se analizará con mayor atención en el siguiente apartado.

46. En la investigación que realicé en 2008 sobre la Asamblea Constituyente de Ecuador tuve la ocasión de observar que algunos líderes indígenas defendían su conocimiento ancestral sobre el buen vivir (*sumak kawsay* en quechua) sin tener realmente en cuenta las dificultades que implicaba poner en práctica esas ideas en el Ecuador contemporáneo (más sobre este tema en el capítulo 10). Véase Santos (2010b).

47. En lo que respecta a luchas religiosas, el peso de los actores está, en general, íntimamente relacionado con el conocimiento que movilizan y la autoridad que aducen para hacerlo. En las luchas ecológicas o en la ayuda al desarrollo llevadas a cabo por ONG internacionales, el conocimiento científico se acaba enredando con los intereses geopolíticos de los países dominantes.

Los contextos de las ecologías de saberes

Tal y como he defendido, las ecologías de saberes no son un mero ejercicio intelectual de ocio; sirven para reforzar luchas sociales concretas contra la dominación. En otras palabras, existen para aumentar la probabilidad de éxito. El conjunto concreto de conocimientos originado por las ecologías de saberes tiene que estar siempre necesariamente en movimiento; es abierto, poroso, incompleto, reversible. El concepto de «ecologías de saberes» implica interacciones dialógicas. Sin embargo, dichas interacciones se dan solo en los momentos y condiciones permitidos por las luchas. Como he mencionado antes, al analizar el concepto de lucha, las luchas sociales no siempre están organizadas; en realidad, muchas veces no se distinguen de la experiencia de vida de quien se encuentra implicado en la resistencia en condiciones de precariedad extrema y tiene que luchar para sobrevivir. Es necesario distinguir dos momentos diferentes de la acción en la lucha: acción como posición y acción como movimiento[48].

La *acción como posición* es el momento en el que se hace posible y se vuelve necesario reflexionar sobre la lucha en cuestión y valorar tanto sus éxitos como sus fracasos; la valoración de los medios utilizados por los grupos implicados en la lucha y sus adversarios; los cambios en los contextos sociales, políticos y culturales en los que se da la lucha; la cuestión de las alianzas, los lenguajes y las narrativas privilegiadas y los respectivos resultados; las lecciones que tener en cuenta para el futuro, y así sucesivamente. Se trata de un momento de reflexión que se usa para valorar, planificar, posicionar, compartir y organizar alianzas. En general, dispone de un tiempo lento en comparación con el tiempo de la acción como movimiento. La *acción como movimiento* es el momento activo real de la lucha, el conjunto de acciones de defensa y ataque, reuniones e informes diarios sobre la evolución de la lucha, con sus sorpresas e improvisación. En general, el tiempo de esta acción es más rápido que el tiempo de la acción como posición.

Sería demasiado simplista partir del principio de que las ecologías de saberes se construyen en momentos de acción como posición

48. Recurro a Gramsci (1971) para designar los dos momentos, pero debe quedar claro que utilizo las expresiones de manera diferente a sus *guerra di posizione* (guerra de posición) y *guerra di movimento* (guerra de movimiento).

y se ponen en práctica en momentos de acción como movimiento. De hecho, los diálogos, negociaciones y traducciones subyacentes en las ecologías de saberes exigen condiciones mínimas para la reflexión, la convocatoria, la reunión y la preparación. Sin embargo, la verdad es que las luchas sociales se resisten a planes grandiosos, se rebelan contra la simplicidad, y sus prácticas muchas veces avanzan anticipándose a las teorías que supuestamente les dan sentido. A pesar de que los momentos de acción como posición son un tiempo-espacio privilegiado para construir y valorar las ecologías de saberes, en realidad, estas siguen construyéndose y deconstruyéndose dinámicamente en ambos momentos.

Sin embargo, la distinción entre acción como posición y acción como movimiento es especialmente importante hoy en día debido a la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación y a las nuevas posibilidades de solidaridad global que ha posibilitado. Dicha revolución dio lugar a una profunda transformación en lo que respecta a los tiempos-espacios de las luchas. En cualquier momento de una determinada lucha social, la acción como posición puede darse a kilómetros de distancia del lugar físico de la lucha; a su vez, la acción como movimiento se puede situar en continentes diferentes[49]. La distinción entre acción como posición y acción como movimiento es especialmente significativa en el caso del conocimiento científico que integra las ecologías de saberes, puesto que la producción de conocimiento científico depende de condiciones metodológicas cuyo cumplimiento puede que sea incompatible con la acción como movimiento. Se puede recurrir a la ciencia posabisal en cualquier momento de la lucha, pero puede que solo se produzca en los momentos de acción como posición. El trabajo de las epistemologías del Sur que pretende recuperar y

49. Por ejemplo, la Vía Campesina y la Marcha Mundial de las Mujeres son dos movimientos sociales transnacionales con experiencia en activar cuestiones parecidas en simultáneo y hacer presión para que se incluyan en la agenda política de diferentes países. El trabajo de preparación para las reuniones del Foro Social Mundial es otro buen ejemplo tanto de acción como posición como de acción como movimiento en múltiples espacios. Véase Santos (2005a, 2006). En 2013, fui coorganizador, con algunos movimientos sociales brasileños y mozambiqueños, de un taller de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, en Maputo, a fin de establecer diálogos multilocales sobre problemas como la ocupación de tierras, los megaproyectos y la agricultura industrial, que afectan a las vidas de los campesinos en Brasil y Mozambique. La Universidad Popular de los Movimientos Sociales es un buen ejemplo de acción como posición. Véase el capítulo 12.

desencadenar el potencial de construcción de ecologías de saberes de la ciencia requiere una cultura que dé valor a los momentos de acción como posición, y también a las alianzas con científicos posabisales, tanto si pertenecen al grupo en lucha como si son personas ajenas al grupo activamente solidarias con la lucha.

En el capítulo 12, me refiero a un caso concreto de ecologías de saberes en el que la ciencia, regida por las epistemologías del Sur, se produce y se utiliza simultáneamente en constante interacción con otros conocimientos: los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales.

La cuestión metodológica del conocimiento artesanal en las ecologías de saberes en procesos de lucha

Como ya he afirmado, la creación de conocimiento artesanal, al no tratarse este de un conocimiento separado, no plantea una cuestión de método específica; es la dimensión cognitiva de las prácticas sociales de lucha. Por tanto, solo se plantean algunas cuestiones metodológicas específicas en el contexto de la construcción de las ecologías de saberes. La distinción entre los dos momentos de conocimiento en lucha —acción como posición y acción como movimiento— es menos relevante en el caso de conocimientos artesanales que en el caso de conocimientos científicos. Sin embargo, como sugiero a continuación, hay muchos tipos de conocimientos artesanales que no funcionan del mismo modo en los dos momentos.

Al tratarse muchas veces de un tipo de conocimiento performativo, el conocimiento artesanal no se puede valorar si no se sabe quién lo formula y en qué contexto lo hace. Al ser a menudo un conocimiento colectivo o común, su movilización individualizada depende siempre de la autoridad y de la eficacia de quienquiera que lo movilice. De hecho, no hay un conocimiento y sí una combinación conocimiento/conocedor. Podemos identificar dos tipos de combinación: conocimiento-espejo y conocimiento-prisma[50]. El *conocimiento-espejo* es la combinación reconfortante que pone en perspectiva el presente como ratificación del pasado y el futuro como presente que aún no ha sucedido. Es reconfortante en la medida en

50. Debo esta clasificación a la distinción entre sabios populares (poseedores de lo que denomino conocimiento-espejo) y sabios filosóficos (poseedores de lo que denomino conocimiento-prisma) propuesta por Oruka (1990: 27-40).

que construye la realidad de la lucha y privilegia respuestas, certezas y confirmaciones. Además, normalmente homogeniza los tiempos y los espacios. En cambio, el *conocimiento-prisma* asume la incompletitud de lo que ya se conoce y construye la realidad de la lucha como algo altamente variado y polifacético, dando así privilegio a la novedad, la ruptura y el cuestionamiento. Habitualmente, destaca la diferenciación de tiempos y espacios. Ve el presente como constitutivo de una cierta discontinuidad, quizá relativa, con el pasado y, por tanto, como algo que requiere nuevas inversiones cognitivas expresadas en dudas, preguntas y distancia crítica con relación al conocimiento-espejo, donde reside su naturaleza inquietante.

Una vez integrado en un contexto de lucha, el conocimiento artesanal sufre alteraciones. La ecología de saberes equivale a un trabajo cognitivo de composición que privilegia el conocimiento-prisma. Se construye componiendo nuevas configuraciones de conocimiento a través de la conexión, la combinación y la interpretación de diferentes tipos de conocimientos, tanto científicos como artesanales. La composición surge a través del diálogo y de la argumentación entre los diferentes grupos interesados en convergir en la misma lucha o en articular luchas diferentes. La composición implica un aumento de la heterogeneidad de los conocimientos considerados, lo que, a su vez, puede provocar que aumente la incertidumbre. Al confrontarse con la heterogeneidad y la incertidumbre, el conocimiento-espejo tiende a adoptar una actitud reactiva en vez de una actitud de cooperación. Los diferentes conocimientos conllevan narrativas, lenguajes e historias diferentes; privilegian desafíos y amenazas diferentes, identifican enemigos diferentes y ponen en perspectiva diferentes futuros. Todo ello equivale a un mundo de preguntas e incompletitudes, que el conocimiento-espejo afronta con dificultad. Por otro lado, el conocimiento-prisma prospera con la aparición de nuevas realidades, perspectivas y desafíos. En momentos de acción como movimiento, el conocimiento-prisma se adapta mejor a los requisitos de las ecologías de saberes, y contribuye así al éxito de la lucha con más eficacia.

La cuestión metodológica relativa a la ciencia posabisal

Como he mencionado antes, desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, las cuestiones metodológicas son especialmente

relevantes en lo que respecta al conocimiento científico posabisal. La ciencia posabisal es una ciencia mestiza, producida en diálogo con saberes artesanales, según una lógica de incompletitud mutua. La ciencia posabisal es, por ahora, algo a lo que se aspira, un programa de investigación que, si se valora según el paradigma dominante (las epistemologías del Norte), es, sin duda, utópico. Los científicos que apuestan por ella son víctimas de una doble estigmatización: en primer lugar, porque no son «verdaderos científicos» a los ojos de sus pares en el contexto de la academia; en segundo lugar, porque los protagonistas de las luchas sociales no los consideran «verdaderos combatientes». La apuesta de los científicos es una apuesta exigente en términos profesionales, políticos y existenciales porque requiere que el científico asuma diferentes identificaciones, todas ellas opuestas entre sí. Por otro lado, las luchas sociales no son centros de investigación social ni son bibliotecas (físicas o virtuales) y el científico sabe, como científico, que su estatuto en ese contexto generalmente es secundario o, por lo menos, desprovisto de cualquier tipo de privilegio. Al haber tenido, muy probablemente, formación como científico abisal (un superautor de un superconocimiento), el científico tiene que pasar por un proceso de autodesaprendizaje a fin de volverse apto para participar con eficacia en la lucha en la que se encuentra implicado. Por otro lado, el estatuto de un científico posabisal integrado en comunidades e instituciones científicas dominadas por las epistemologías del Norte es, en general, muy precario y vulnerable a mucha hostilidad y marginación. Cuanto menor es el pluralismo interno de la ciencia, mayor es la hostilidad y la marginalidad. Evidentemente, el científico posabisal puede optar por abandonar el área epistémica e institucional dominante, pero este gesto implica un coste personal muy significativo[51]. Es por ello por lo que el hecho de ser científico posabisal implica una existencia extremadamente precaria. Este aspecto se desarrolla en el próximo capítulo.

51. El coste más obvio tiene que ver con la propia subsistencia, a no ser que el rendimiento particular del científico le permita adoptar la actitud de Schopenhauer, que optó por vivir de sus fondos personales para huir de la ortodoxia filosófica de la academia alemana, que consideraba que estaba sometida al flagelo de los «filosofastros» y de *Hegelerei*. Este último término se usa para hablar de forma peyorativa del estilo filosófico de Hegel y sus seguidores.

Capítulo 7

SOBRE LAS METODOLOGÍAS NO EXTRACTIVISTAS

La Comuna de Oaxaca

He venido defendiendo que la credibilidad y la utilidad de las epistemologías del Sur dependen menos de sofisticadas elaboraciones teóricas que de las prácticas de grupos y movimientos sociales que van dando testimonio de ellas en sus luchas contra la dominación capitalista, colonialista y patriarcal. Entre muchísimos otros ejemplos, la lucha del pueblo de Oaxaca en 2006 es uno de esos testimonios, y es por ello por lo que me refiero a ella. Me tomo la libertad de citar las palabras de uno de los participantes en la lucha, que también es uno de los más brillantes intelectuales de retaguardia y proponentes de las epistemologías del Sur en América Latina, Gustavo Esteva. El título de la narración *Cuando hasta las piedras se levantan* es bastante elocuente:

> De junio a octubre de 2006 no hubo policía alguno en la ciudad de Oaxaca, de 600 000 habitantes, ni siquiera para regular el tráfico de vehículos. El gobernador y sus funcionarios se reunían secretamente en hoteles o casas particulares, porque no podían acudir a sus oficinas: la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) había instalado plantones permanentes en todos los edificios públicos y las estaciones de radio y televisión públicas y privadas que controlaba. Cuando el gobernador empezó a lanzar a sus esbirros para que realizaran ataques guerrilleros nocturnos contra esos plantones, se levantaron barricadas para protegerse de ellos. Más de mil barricadas se montaron cotidianamente, a las 11:00 de la noche, alrededor de los plantones o en encrucijadas críticas, y se desmantelaron cada mañana para permitir la circulación. A pesar de esos ataques, una organización de derechos humanos informó de que en esos meses hubo en Oaxaca menos crímenes (muertos, heridos, asaltos) que en cualquier

> periodo semejante de los últimos diez años. Trabajadores de sindicatos miembros de la APPO operaron muchos servicios, como la recolección de basura. [...] El 25 de noviembre [la Policía Federal Preventiva (PFP), con el apoyo del Ejército y la Marina] realizó una represión brutal, la peor en la historia de Oaxaca, con una violación masiva de los derechos humanos y actitudes que pueden legítimamente describirse como terrorismo de Estado. Según las autoridades, esa estrategia de intimidación y el encarcelamiento de los supuestos líderes de la APPO liquidarían el movimiento y servirían de advertencia para el país entero (Esteva, Valencia y Venegas, 2008: 21)[1].

En su análisis de la Comuna de Oaxaca, en la que participaron activamente, Gustavo Esteva, Rubén Valencia y David Venegas dan un bellísimo ejemplo de conocimiento surgido en la lucha, en este caso, en la lucha del pueblo de Oaxaca contra el autoritarismo del Estado mexicano. La escritura de estos autores es polifónica, pues contiene reflexión personal y correspondencia intercambiada entre los autores (uno de los cuales se encontraba detenido), todos ellos miembros de VOCAL (Voces Oaxaqueñas Construyendo Autonomía y Libertad). En el prólogo, Norma Giarraca describe muy bien la idea de las epistemologías del Sur puesta en práctica:

> El modo en que los latinoamericanos nos acercamos a los nuevos movimientos desafía las viejas dicotomías de investigador-investigado; sujeto-objeto; estructura-acción. Supone un trabajo hermenéutico en el que estamos implicados no solo como investigadores, sino como sujetos interesados en superar el modelo de sociedad que se gesta en las últimas décadas. En estos tiempos es frecuente oír hablar de «investigador militante» o «investigador comprometido» o estar en contacto con revistas como *Chiapas* o con la producción de materiales basados en las entrevistas de referentes como la que Bernardo Mançano Fernandes le hizo a João Pedro Stédile del Movimiento Sin Tierra o Daniel Mato a Luís Macas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Con estos nuevos estilos intelectuales afianzamos aún más las reglas del trabajo intelectual y la responsabilidad político-académica del investigador pero también explicitamos que estamos implicados en la situación de estudio de variados modos, no lo negamos produciendo una falsa «objetividad

1. Estas características llevan a muchos analistas a referirse a la lucha de Oaxaca como «Comuna de Oaxaca», por analogía con la Comuna de París de 1871. Esteva indica que, ante esta analogía, los oaxaqueños respondieron que la Comuna de París había durado cincuenta días, mientras que la suya ya duraba más de cien. Esteva ha publicado un gran número de estudios sobre la Comuna de Oaxaca; véanse, por ejemplo, Esteva (2006, 2007a, 2007b y 2007c). Véanse también Nasioka (2017) y Nahón (2017).

> y neutralidad». Se trata de distinguir entre «objetividad y neutralidad» de la manera que nos enseña Boaventura de Sousa Santos. Objetividad porque tenemos metodologías propias de las ciencias sociales para tener un conocimiento que sea riguroso y que nos defienda de dogmatismos, y al mismo tiempo vivimos en sociedades muy injustas en relación con las cuales no podemos, ni queremos, ser neutrales. [...] Lo hacemos «desde abajo y por abajo», desde las poblaciones en resistencia que poco a poco están transformando los viejos escenarios de los noventa del pasado siglo. De entrada lo propusimos como un lugar de innovación y de creatividad en los modos de conocer. [...] Pensar en colectivo; generar una comunidad de pensamiento; articular intelectuales que estamos trabajando en el mismo registro y con sujetos que también están articulados desde distintas regiones. [...] Esta experiencia que sucedió hace muy poco es narrada, contada, interpretada por los propios oaxaqueños que la vivieron. Son activistas pero de nuevo cuño, son intelectuales pero «desprofesionalizados» son, en fin, quienes pueden dar cuenta del fenómeno sin preconceptos, teorizaciones europeizantes o apuros de la política occidental. Ellos están más cerca de las comunidades zapotecas o mixtecas que de los nuevos teóricos de la democracia participativa. (Esteva, Valencia y Venegas, 2008: 6-9).

En la reflexión final sobre esta publicación, Norma Giarraca contrasta así los presupuestos epistemológicos y metodológicos en los que se basa el estudio de Esteva, Valencia y Venegas con las epistemologías del Norte que dominaron las ciencias sociales de América Latina durante el siglo XX:

> Los jóvenes cientistas sociales de mediados del siglo XX disociaban sus trabajos de investigación, basados en encuestas, cálculos, curvas y desviaciones estándares, de otras actividades que les permitían crecer intelectual y emocionalmente: activismo político, prácticas artísticas, intervenciones espontáneas y no planeadas, en mundos interesantes. Muchas veces, en los cuadernos de campo que acompañaban los trabajos de recolección de datos, se contaban y describían situaciones desde un involucramiento subjetivo no permitido en el trabajo profesional. [...] En la segunda mitad del siglo XX aparecen las carreras universitarias de las ciencias sociales, la profesionalización del pensamiento social. En las primeras décadas de funcionamiento, desde los lugares universitarios, se intentó marcar un límite entre lo «científico» y lo que no lo era. El texto científico debía diferenciarse del ensayo o de todo lo que suponía la hermenéutica, la comprensión. Fue el predominio de la sociología norteamericana que influyó tanto en Latinoamérica como en Europa (Giarraca, 2008: 122).

La influencia de las epistemologías del Sur zapatistas en la Comuna de Oaxaca es bastante evidente. De hecho, Gustavo Esteva es el gran motor que hay detrás de la Universidad de la Tierra (Unitierra), la universidad zapatista, de Oaxaca (véase el capítulo 12).

Mingas epistémicas

La ciencia posabisal pretende construir conocimiento científico en cooperación con otros tipos de conocimientos, para que tanto el conocimiento científico como el conocimiento artesanal puedan llegar a beneficiarse de dicha cooperación. Si recurrimos a un término campesino, «minga», usado por los pueblos indígenas andinos para denominar la agricultura colaborativa para el bien común de toda la comunidad, podemos designar dicha cooperación como minga epistémica. Esta cooperación se basa en tres ideas orientadoras:

1. La incompletitud de todos los conocimientos implicados en ella.
2. Un interés común a la hora de promover la convergencia de intereses diferentes.
3. Ese interés no es un interés intelectual variable, sino más bien un interés en capacitar y fortalecer las luchas contra la dominación capitalista, colonialista y patriarcal, por lo que, en este sentido, se trata de un interés metacognitivo.

El uso del término campesino puede llevar a pensar que la minga cognitiva se construye con todos sus participantes frente a frente en un mismo espacio. De hecho, es así en muchas situaciones, pero no necesariamente. Los procesos de cooperación cognitiva pueden ocurrir sin contacto presencial, a gran distancia, tanto en el espacio como en el tiempo, y no solo por vivir en tiempos de cibercultura. Por ejemplo, la sociología de las ausencias es una minga cognitiva entre el historiador (o el sociólogo o el antropólogo) posabisal y pueblos o luchas en distintos tiempos y espacios, y los conocimientos artesanales que utilizan para conducir sus vidas dentro y fuera de las relaciones de dominación (más adelante se aborda con detenimiento este tema).

La principal contribución del conocimiento científico posabisal a la minga cognitiva consiste en esclarecer los diferentes modos de

dominación: qué son y cómo funcionan en general y en el caso concreto de una determinada lucha social; sus causas y su trayectoria histórica; sus diferentes manifestaciones y disfraces; sus fuerzas y debilidades; los modos en que se articulan para reproducir la dominación social, económica, política y cultural; los modos en que los grupos sociales oprimidos han organizado su resistencia y sus luchas en diferentes espacios y tiempos; los éxitos y los fracasos; etc. A su vez, el conocimiento artesanal contribuye con la experiencia vivida dentro y fuera de las relaciones de dominación: la memoria del sufrimiento injusto inscrito en los cuerpos, los territorios y las culturas; las características específicas y las vicisitudes de la lucha y la resistencia; las consecuencias de los errores y los aciertos, de los fracasos y los éxitos; las oscilaciones a lo largo del tiempo entre el sentir-pensar con miedo y el sentir-pensar con esperanza; etc. Cada una de las contribuciones tiene una lógica cognitiva propia y su incompletitud se manifiesta en el modo en el que cada una de ellas puede sorprender a la otra.

La sorpresa es la actitud entre lo que no se sabe o lo que, eventualmente, ni siquiera se comprende. En la minga cognitiva, la zona de sorpresa no suscita alejamiento o extrañeza; más bien suscita curiosidad y humildad, sobre cuya base se puede construir una nueva proximidad y familiaridad. Esta disponibilidad y apertura recíprocas se derivan de la complicidad metacognitiva que une a los titulares de conocimiento científico social y a los titulares de conocimientos artesanales: el interés común en fortalecer la resistencia y la lucha de los oprimidos. En función de esta complicidad, la zona de sorpresa es una zona de aproximaciones parciales, que muchas veces implica traducción intercultural, donde van emergiendo narrativas mestizas, conocimientos híbridos. El conocimiento científico se abre a recontextualizaciones que lo llevan a despensarse y a repensarse de nuevo, mientras que el conocimiento artesanal se dispone a repensar la experiencia vivida sin tener que despensarla. Las narrativas *mestizas* y los conocimientos híbridos no son epistemológicamente más completos que los conocimientos que les han servido de base, son solo más adecuados para llevar a cabo la tarea en cuestión, la tarea metacognitiva de fortalecer las luchas contra la opresión.

El conocimiento científico es siempre coconocimiento que surge de procesos de conocer con en vez de conocer sobre. Posee una autonomía relativa. Exige una constante autorreflexividad para cumplir el doble criterio de confianza referido en el capítulo 2. Sus orien-

taciones metodológicas no son recetas mecánicas, por el simple motivo de que los contextos de producción de conocimiento son muy variados. La ciencia posabisal ejerce su compromiso de reforzar las luchas sociales contra la dominación de muchas maneras diferentes. El conocer con puede tener lugar en archivos, bibliotecas o tiempos y espacios habitados por grupos sociales subalternos; puede afirmar estar presente y compartir una cierta acción o experiencia en curso, o estudiarla años o incluso siglos después de haber sucedido; puede consistir en abrir el pasado para entender el presente o cerrar el pasado para abrir el futuro, puede implicar diálogos que, a su vez, pueden ser de viva voz o virtuales, reales o imaginarios, con seres humanos o no humanos; puede afirmar tener competencias documentales o conversacionales; puede o no suscitar un cambio de hábitos, de lengua y de lenguaje; puede o no necesitar una fuerte inversión emocional o física; puede exigir un entrenamiento especial de cada uno de los cinco sentidos (véase el capítulo 8). La diversidad de condiciones, contextos y objetivos específicos es virtualmente infinita. Se recomienda una gran flexibilidad en la aplicación de las orientaciones metodológicas en sus variadas articulaciones[2].

El científico social como artesano

El científico posabisal recurre a las metodologías del mismo modo que el artesano recurre a las técnicas que aprendió y a los instrumentos que usa. Es decir, creativamente y no mecánicamente. El buen conocimiento de las técnicas y el respeto por los instrumentos son esenciales para no repetir lo que ya se ha dicho, para producir obras nuevas, y de algún modo únicas, en las que se refleje la personalidad y la inversión emocional del artesano o artesana. En el capítulo anterior, al hablar de la imaginación epistemológica, he mencionado la reflexión de Wright Mills sobre la imaginación sociológica. Sus reflexiones y este respeto son muy relevantes para lo que entiendo que es el uso creativo de las metodologías. Cito a Mills, en «On Intellectual Craftsmanship» («Sobre artesanía intelectual»), para referirme a lo que el autor considera que es el primer «precepto»: «Sed buenos artesanos. Huid de todo procedimiento

2. Véase Cunha (2014).

rígido. Sobre todo, desarrollad y usad la imaginación sociológica. Evitad el fetichismo del método y de la técnica. Impulsad la rehabilitación del artesano intelectual sin pretensiones y esforzaos en llegar a serlo vosotros mismos. Que cada individuo sea su propio metodólogo; que cada individuo sea su propio teórico; que la teoría y el método vuelvan a ser parte del ejercicio de un oficio» (2000: 224). A continuación, menciono algunas de las orientaciones metodológicas (o preceptos) a las que el investigador posabisal debe prestar atención. En el transcurso de los siguientes capítulos se abordarán muchas otras.

1. Al igual que el artesano, el investigador posabisal es humilde; no vive obcecado por la originalidad o por la autoría, puesto que conociendo con (no conociendo sobre) no aspira a ser superautor. Nunca hablará solo desde lo alto de la montaña; trabajará en las llanuras y laderas del mundo, y participará activamente en conversaciones y prácticas importantes (investigador de retaguardia). Sin embargo, al igual que el artesano, el respeto por los materiales y las técnicas es el punto de partida para ejercer su curiosidad y creatividad. Todd Gitlin escribe en su epílogo a *The Sociological Imagination*: «El oficio, no la metodología; la distinción era crucial. La metodología era el *rigor mortis*, el rigor muerto, el rigor fosilizado, el rigor convertido en arcano de la práctica estadística tan fetichizado que había eclipsado los verdaderos desafíos de la investigación [...]. El oficio participaba en el rigor, pero el rigor no garantizaba el oficio. La maestría del oficio no solo exigía conocimiento técnico y lógica, sino una curiosidad general, un abanico de competencias renacentista, una comprensión de la historia y la cultura» (2000: 232).

2. La apropiación personal y creativa de las técnicas y los métodos no significa anarquía metodológica[3]. Ni espontaneidad liviana, como de hecho queda claro tras las investigaciones sociológicas que Mills llevó a cabo (1948, 1951, 1956). Tan solo significa que el investigador tiene un compromiso personal con su trabajo y con la sociedad en general que no se puede sustituir por el cumplimiento de una receta cualquiera aplicada mecánicamente. En el caso del investigador posabisal, ese compromiso aún es más denso, puesto que resulta del doble criterio de confianza que su investigación tiene que

3. Véase Feyerabend (1975).

respetar (los procedimientos que garantizan la autonomía del conocimiento que produce y la contribución que puede hacer al fortalecimiento de una determinada lucha social contra la dominación).

3. La importancia y el significado de los problemas no los determina el lugar que ocupan en las disciplinas o en las especializaciones del conocimiento académico. Los determina la artesanía de las prácticas de las que ellos forman o formarán parte. Los diferentes temas de investigación suscitan diferentes exigencias metodológicas, pero dichas exigencias se deben definir teniendo en cuenta el contexto de la artesanía de las prácticas en las que se podrá integrar la investigación. Estas exigencias no pueden ser las que se derivan de una especialización académica cualquiera. Los temas de investigación hacen referencia a problemas importantes o significativos desde el punto de vista del contexto social, la época histórica y la artesanía de las prácticas con las que se llevan a cabo las luchas sociales. Según Mills: «Ellos son *vuestros* estudios, ellos forman parte de lo mismo de lo que formáis parte vosotros. No permitáis que os los quiten quienes desean envolverlos en una jerga misteriosa con pretensiones de lenguaje de expertos» (2000: 225).

4. El investigador posabisal se enfrenta frecuentemente al problema de que las metodologías existentes, incluso cuando se usan de forma creativa, no pueden dar respuestas a los desafíos de la investigación. Es por ello por lo que las epistemologías del Sur incentivan la adopción de nuevas orientaciones metodológicas. Estas son especialmente necesarias cuando se trata de analizar y ampliar simbólicamente las prácticas emergentes que se derivan de la sustitución de las monoculturas del pensamiento abisal por las ecologías del pensamiento posabisal, es decir, cuando se procede a la sociología de las emergencias. La ecología de la transescala recomienda el uso de varias escalas de análisis. Por ejemplo, la lucha contra el acaparamiento de tierras de los campesinos mozambiqueños, de los dalits de la India o de los pueblos indígenas de los Andes se debe analizar de acuerdo con su escala local, la escala nacional de sus respectivos países y la escala global del capitalismo. La ecología de las temporalidades recomienda que el fenómeno que se manifiesta aquí y ahora como un *Jetztzeit* (1968: 253-264) de Walter Benjamin se someta al revisionismo (de la historia leída a contrapelo, como también aconseja Benjamin). El estudio posabisal de las luchas que acabo de referir exige que se vea al campesino y el economista del Banco Mundial como representantes de dos contemporaneidades rivales.

Asimismo, exige que la temporalidad del colonialismo moderno se integre en el análisis. Aunque parta de premisas epistemológicas diferentes de las de Wright Mills, coincido con el autor cuando da el siguiente consejo: «Tomad como tiempo vuestro todo el curso de la historia humana y situad dentro de ella las semanas, los años o las épocas que examinéis» (2000: 225). A su vez, la ecología de las productividades exige que las luchas por la tierra no se analicen en función de lo que es más o menos productivo, sino más bien según las diferentes concepciones de productividad que se topan con ellas. Finalmente, la ecología de las diferencias obliga a desnaturalizar las diferencias y las jerarquías que comportan. Sin abandonar aún el ejemplo de las luchas por la tierra, los campesinos, los pueblos indígenas y los dalits son hombres y mujeres, y muchas veces las narrativas oficiales e incluso sus propias narrativas omiten la discriminación sexual en el acceso a la tierra.

5. Todas estas orientaciones se pueden condensar en una sola. Teniendo en mente que las epistemologías del Sur conciben como artesanía de las prácticas las prácticas sociales en las que se produce (o para las que se produce) el conocimiento posabisal (véase capítulo 1), solo una producción artesanal de conocimiento permite que este sea realmente eficaz a la hora de cumplir con los objetivos para los que se produce.

Los de dentro y los de fuera

La trayectoria moderna de la idea de pertenencia o identidad se encuentra marcada por la línea abisal. Las sociedades y sociabilidades metropolitanas siempre se han pensado como elementos pertenecientes a la humanidad, en el ámbito existencial y en el ámbito de la teoría, como pertenecientes a la universalidad. Estas configuraban dos modos cruciales de pertenencia (ser humano y ser universal), pero evocaban una diferencia que, paradójicamente, era indiferente. Cualquier cosa que fuera diferente de ellos era, necesariamente, una monstruosidad. La cuestión de la pertenencia, como expresión de diferencia y de identidades descalificadoras, se dejó para los grupos sociales subalternos[4]. Como he argumentado, dicha descali-

4. Por este motivo, las reivindicaciones de diferencia y de derecho a la diferencia de los grupos subalternos adquirieron necesariamente características contrahegemónicas.

ficación no solo se daba en un ámbito social y político; también ocurría en un ámbito ontológico, epistemológico y metodológico. Teniendo en cuenta el nivel metodológico que abordo aquí al estudiar grupos sociales subalternos —en especial los que son víctimas de exclusiones abisales—, la ciencia moderna siempre ha sido una ciencia producida por alguien de fuera sobre alguien de dentro (la vieja distinción entre *outsiders* e *insiders*), y este último se concibe como objeto de investigación, probable proveedor de información, pero nunca de conocimiento. En el caso excepcional de alguien de dentro (un *insider*), alguien que pertenece a la comunidad que asciende a la condición de científico, el protocolo científico siempre ha exigido que actúe como alguien de fuera (un *outisder*), como si no perteneciera a la comunidad.

Pertenecer o no pertenecer a la comunidad de los excluidos es una cuestión diferente para la ciencia posabisal. La comunidad decisiva de pertenencia o identidad tiene que ver con compartir la lucha contra la dominación. Saber de qué lado se está es más decisivo que saber quién se es. Solo se pueden construir las alianzas políticas y las ecologías de saberes exigidas por las epistemologías del Sur sobre esta base. Esto no significa que pertenecer a una comunidad no sea existencialmente importante. Es evidente que lo es, y por dos razones principales que efectivamente ejemplifican la mayor autorreflexividad que se exige al investigador de dentro, que pertenece a la comunidad o grupo. Por un lado, quien es de dentro posee una experiencia de la comunidad que va mucho más allá de su presencia en ella como científico. Como mínimo, conoce tan bien los conocimientos artesanales que circulan por toda la comunidad como el conocimiento científico que contiene. Sin embargo, la construcción de ecologías de saberes capaces de fortalecer la resistencia y la lucha contra la dominación no le resulta necesariamente más fácil. En realidad, incluso puede ser más difícil si la autonomía relativa del conocimiento científico (su dimensión crítica, por ejemplo) se valora menos porque el científico es alguien de dentro. Además, el científico que pertenece a la comunidad tiene, en general, acceso a conocimiento privilegiado, el cual, dependiendo de la situación en cuestión, se puede valorar por lo que dice sobre la comunidad o por lo que se puede decir sobre ella sin referirlo (por ejemplo, por ser tabú).

Pertenecer a la comunidad es aún más importante por un tercer motivo: al realizar su investigación, el científico que pertenece a la

comunidad sabe que tanto sus métodos de investigación y sus resultados como el uso que se haga de esos resultados dentro o fuera de la comunidad afectarán a la multiplicidad de motivos[5] que lo relacionan con esa misma comunidad (además de científico, es también vecino, miembro de clubes, grupos, clanes o iglesias, padrino, profesor, etc.): En su trabajo de referencia sobre la investigación realizada por personas de dentro, pertenecientes a la comunidad entre el pueblo maorí de Nueva Zelanda, Linda Smith describe la situación de manera elocuente:

> La principal diferencia [entre un científico que es de dentro y un científico que es de fuera] es que los que son de dentro tienen que acarrear con las consecuencias de sus procesos en el día a día y para siempre, y también lo hacen sus familias y comunidades. Es por ello por lo que los investigadores que pertenecen a la comunidad necesitan construir tipos específicos de sistemas de apoyo y relaciones con la comunidad basados en la investigación. Deben tener la capacidad de definir objetivos de investigación claros y «líneas de relación» que sean específicas según el respectivo proyecto y algo diferentes de las de sus propias redes familiares. Los investigadores pertenecientes a la comunidad también tienen que definir cuándo se concluye el trabajo y que poseer las capacidades necesarias para decir «no» y las capacidades necesarias para decir «continúa» (2012: 137).

La obra de Linda Smith es extremadamente relevante, pues describe con extraordinaria lucidez la transición del pueblo maorí de pueblo investigado a pueblo investigador[6]. Desde el punto de vista metodológico, esa transición implica el surgimiento de metodologías híbridas que combinan metodologías propias de las comunidades con metodologías desarrolladas por la ciencia extractivista y que ahora se usan de manera contrahegemónica. Como afirma la autora: «Las metodologías indígenas suelen ser una mezcla de enfoques metodológicos ya existentes y de prácticas indígenas. Esta mezcla refleja la formación de investigadores indígenas, que se sigue realizando en el marco de la academia, y los parámetros y el

5. Concepto originalmente usado por Max Gluckman (1955).

6. En otros continentes o regiones del mundo, los académicos indígenas también se dedicaron a la descolonización de las metodologías con las que la ciencia abisal los convertía en objetos de investigación y produjeron metodologías indígenas. Uno de los primeros y brillantes ejemplos es el Taller de Historia Oral Andina de Silvia Rivera Cusicanqui y René Arze (1986: 83-99). Empieza a estar disponible una bibliografía amplia y muy rica. Como ejemplos, para al caso de Canadá, véase Kovach (2009); para el de Estados Unidos, véase Wilson y Bird (2005).

sentido común de la investigación que guían el modo en el que las comunidades y los investigadores indígenas definen sus actividades» (2012: 143).

En el campo de la arqueología, también se debe referir el trabajo de Sonya Atalay, que defiende una arqueología indígena realizada por arqueólogos indígenas. En su opinión:

> Existe un número cada vez mayor de personas indígenas con carreras, de un modo o de otro, en el marco de la arqueología, y la influencia de esos líderes nativos, que muchas veces se consideran activistas indígenas que trabajan con el fin de cambiar la disciplina de arqueología desde dentro, ahora es capaz de tener un impacto profundo sobre el rumbo de los métodos, las teorías, las prácticas y las éticas de la arqueología [...] Como agentes de una práctica descolonizadora, los arqueólogos indígenas pretenden cambiar la narrativa maestra e intentan descentrar la práctica arqueológica convencional (*mainstream*) para devolver a los pueblos indígenas el poder de establecer la agenda relativa a su propio patrimonio, de hacer preguntas, de determinar dónde se procede a excavaciones y de participar en las interpretaciones y en la divulgación de conocimiento que reflejan sus propios métodos tradicionales de gestión de recursos culturales [...]. Esa agenda de investigación también puede incluir la identificación de las relaciones de poder existentes en la práctica arqueológica convencional, y traer al primer plano el desequilibrio de poderes. De hecho, la arqueología indígena existe y, actualmente, está creciendo porque los pueblos indígenas, marginados y victimizados por el desarrollo precoz y la práctica diaria de la antropología, la arqueología y otras ciencias sociales, están encontrando modos de crear contradiscursos que se enfrentan al poder de las interpretaciones colonialistas e imperialistas del pasado (2006: 294)[7].

El lugar de la resistencia y de la lucha en la experiencia de vida de las personas

Los grupos sociales subalternos del presente (o del pasado) viven (o vivieron) vidas complejas, mucho más allá de lo que se puede definir como resistencia o lucha. En el capítulo 4, llamo la atención sobre la necesidad de concebir la lucha social en un sentido más amplio, para que pueda abarcar las acciones y omisiones de grupos subalternos que, al ser vistos de manera superficial, parecen no implicar resistencia o lucha contra la dominación. Es evidente que

7. Véase también Atalay (2012).

el investigador posabisal, que se rige por las epistemologías del Sur, tiene un interés especial en producir y valorar conocimientos capaces de fortalecer la resistencia contra la dominación. Sin embargo, debe contemplar dos situaciones más. En primer lugar, debe entender que la vida social no solo se hace con resistencia y lucha, sino también con placer y reflexión; que hay momentos y contextos de sociabilidad o de convivencia social que se viven como si no hubiera ninguna dominación y, por tanto, como si no fuera necesaria ninguna resistencia o lucha. En segundo lugar, puede que se tope con situaciones en las que, aunque se reconozca la dominación como tal, existe un consenso sobre la imposibilidad de resistencia o lucha y, en consecuencia, que hay que aceptar el desistimiento y la derrota. Ambas situaciones exigen una postura de humildad propia del intelectual de retaguardia.

En el primer caso, la humildad implica reconocer que los caminos que llevan a la resistencia y la lucha son potencialmente infinitos y que el proyecto de investigación en el que uno se implica tan solo abarca una pequeña parte de la situación global. En los grupos subalternos, las fiestas, el carnaval, los rituales, las comidas abundantes y el placer sexual son formas relativamente autónomas de apropiación del mundo. Son representaciones del mundo que les pertenecen y, por tanto, representaciones de un mundo susceptible de cambio a fin de eliminar las relaciones de dominación y las privaciones y el sufrimiento injusto que provocan. Disfrutar de un tiempo-espacio como si no existiera dominación parece ser una actitud de fuga o alienación, pero también puede atestiguar el hecho de que quien es dominado nunca lo es totalmente; allí también se puede encontrar la semilla de la insurgencia y la rebelión. El investigador posabisal no tiene otra alternativa que no sea sufrir el desasosiego causado por los límites de su investigación. Sobre todo, no debe pensar que todo lo que no es resistencia es desistimiento.

En el segundo caso (la resistencia imposible, en la que se aceptan, o lo parece, el desistimiento y la derrota), el desistimiento surge como algo inevitable, puesto que, a pesar de que se reconozca la dominación, la capacidad o la voluntad de luchar contra ella no lo es. No es fácil vivir esa situación con la postura propia de un intelectual de retaguardia. La distancia crítica ejercida por el investigador posabisal no debe consistir en la identificación y la denuncia de ese desistimiento como falsa conciencia o alienación. El investigador de retaguardia no debe, de ningún modo, imitar al

intelectual de vanguardia sofisticado de la modernidad occidental que fue Jean-Jacques Rousseau. En *El contrato social*, Rousseau defendía que quien se opusiera a la voluntad general que garantiza libertad para todos debería ser obligado a ser libre. La distancia crítica no se puede ejercer a través de respuestas a preguntas que el grupo social no reconoce como tal. Puede implicar hacer preguntas, pero nunca preguntas retóricas, cuyas respuestas son previsibles. El investigador posabisal debe valorar las realidades y las cuestiones conocidas como si fueran las únicas posibles en aquellas circunstancias. Sin respeto por el desistimiento (los que desisten de luchar), la complicidad eficaz con la resistencia (los que siguen luchando) no es posible. La investigación posabisal gana en este caso una importante dimensión pedagógica (que incluye el autoaprendizaje); la pedagogía de la liberación, de Paulo Freire, ofrece una orientación valiosa sobre cómo proceder en este ámbito (véase el capítulo 11).

Desaprender/despensar

La trayectoria personal del investigador posabisal, cuyo perfil estoy intentando definir, condiciona el proceso de investigación y los ejercicios de autorreflexividad que el investigador debe llevar a cabo. Teniendo en cuenta la hegemonía de las epistemologías del Norte y de las ciencias abisales en las que se basan, es muy probable que el investigador posabisal se haya formado según las metodologías desarrolladas por ellas y haya adquirido el conjunto de actitudes que se esperan de dicha formación en su trabajo y en la sociedad (el *habitus*, de Bourdieu). Así pues, el ejercicio de autorreflexividad mencionado antes debe empezar por incidir en su trayectoria personal para que pueda cuestionar mucho de lo que ha aprendido y, sobre todo, mucho de lo que ha aprendido sobre cómo aprender.

Desaprender no significa olvidar. Significa recordar de una manera diferente. Significa retirar las metodologías y las actitudes previamente adquiridas del lugar en el que son fácilmente accesibles, dando una sensación de seguridad a los que las utilizan, y ponerlas en un espacio mental en el que se pueden someter a los ejercicios de incomodidad que menciono a continuación. El primero consiste en analizar hasta qué punto la respectiva eficacia depende de tres presupuestos, todos ellos problemáticos:

1. La sociedad es un objeto de conocimiento y no un sujeto de conocimiento.
2. Por esta razón, el científico como científico solo puede ser cuestionado o desafiado por otros científicos.
3. Las metodologías y actitudes dan respuestas a cuestiones científicas.

El hecho de que la sociedad no sea científica y pueda estar interesada en obtener respuestas a preguntas diferentes de las que plantea la ciencia no es necesariamente un problema.

El segundo ejercicio de incomodidad consiste en valorar hasta qué punto las metodologías, una vez fuera de su ámbito, pierden la respectiva monumentalidad y adquieren el tipo de humildad que permite al científico «ver» de forma intuitiva lo que esas metodologías no le permiten «ver» analíticamente. Entonces, el científico se verá sorprendido por otras metodologías o actitudes que podrán revelar otros tipos de conocimientos y campos de análisis. Es decir, aprenderá a ser analítico de otro modo. Una vez creado el espacio mental para otros enfoques y actitudes posibles, el tercer ejercicio de incomodad consiste en explorar esas nuevas posibilidades. Dicho ejercicio ya está influenciado por la perspectiva posabisal sobre la sociedad y la ciencia y, para ello, debe orientarse a la producción de conocimiento con. Por tanto, no puede ser un ejercicio solipsista del investigador, el propio ejercicio debe ser un ejercicio con, e implicar en él a grupos sociales con los que el científico está investigando. Y, finalmente, el cuarto ejercicio de incomodidad consiste en revaluar el lugar que está «desplazado» o «fuera de lugar» en las metodologías y las actitudes propias de la ciencia abisal, y en valorar las contribuciones analíticas que pueden hacer al articularse con orientaciones metodológicas posabisales y someterse a ellas.

La intensidad de estos ejercicios depende de la convivencia anterior del investigador con las metodologías y actitudes de las ciencias sociales abisales. Es necesario recordar que la ciencia posabisal es una ciencia a contracorriente; es, por ahora, una aspiración a un paradigma emergente. Gradualmente, a partir de una identidad previa de investigador abisal, la identidad de un investigador posabisal surgirá de la práctica de diferentes ejercicios de autorreflexividad. Uno de los ejercicios iniciales consiste en tener en cuenta que la identidad de un investigador abisal es siempre precaria: debe recordar siempre que la autonomía relativa de la

ciencia depende del doble criterio de confianza referido en el capítulo 2. Un segundo ejercicio intenta neutralizar la tentación de *triunfalismo intelectual*. Esta tentación consiste en concluir demasiado fácilmente que, como demuestran los resultados de la investigación, los riesgos personales y profesionales asumidos para llevar a cabo la investigación posabisal han valido la pena, y que el control de las orientaciones metodológicas ahora es irreversible. Esta convicción alentadora debe someterse a un tercer ejercicio, el ejercicio de la duda y la inquietud. Su objetivo es neutralizar la tentación de *heroísmo político*. Dicha tentación consiste en creer que, si las orientaciones metodológicas se respetan completamente, la contribución a la resistencia y al fortalecimiento de las luchas contra la dominación está garantizada. Pura falacia. La solidaridad y la complicidad con la lucha son actos de voluntad para el investigador posabisal, pero solo pueden valorar su contribución efectiva al fortalecimiento de la lucha quienes traban el combate real. Valorar con puede ser una tarea ardua y llena de sorpresas. Se trata de uno de los contextos cruciales en los que se define qué significa ser un intelectual de retaguardia.

Ser observado y estudiado

El conocimiento posabisal se construye a través de las mingas epistémicas, es decir, a través de trabajo colectivo (la cocreación de conocimiento) por un bien considerado común (el fortalecimiento de la resistencia y de las luchas contra la dominación). Tomarse en serio la idea de reciprocidad, cooperación, mutualidad y complementariedad nunca es una tarea fácil, siempre que lo que está en juego no es el conocimiento nacido de la lucha, sino más bien el conocimiento producido para usar en la lucha. La tarea es especialmente difícil cuando los investigadores no pertenecen a la comunidad, sobre todo cuando no conocen los procesos de aprendizaje/desaprendizaje propuestos por las epistemologías del Sur. Se supone que el grupo en cuestión siempre autoriza la investigación, incluso (o, quizá, sobre todo) cuando el grupo se muestra prudente con la persona «rara» que quiere conocer con el grupo, en oposición al tradicional conocer sobre el grupo.

Una de las mayores dificultades es la observación mutua. El investigador posabisal debe tener siempre en cuenta que la ciencia

progresa según la confianza que inspira con respecto a los objetivos de la lucha contra la dominación. Nunca se valora la confianza en el conocimiento sin tener en cuenta la confianza depositada en la persona del investigador. Las características personales físicas, fenotípicas, psicológicas del investigador, así como su estilo de vida, son la cara visible de la investigación. El investigador que ha sido entrenado para pensar que esas características son irrelevantes para el tipo de trabajo que pretende llevar a cabo rápidamente entenderá que esas características, y no su trabajo, son objeto de la observación atenta de los miembros del grupo social, por más genuina que sea su intención de estudiar con ellos y de formar parte de la lucha. En suma, la observación participante posabisal no es posible sin la observación participante observada.

Volveré a este tema en el capítulo 8, al analizar la experiencia profunda de los sentidos. Por ahora, insisto en la necesidad de establecer (formal o informalmente, dependiendo del contexto y las culturas) acuerdos de convivencia que sugieran que la observación es recíproca, que los beneficios son mutuos y que las expectativas sobre las contribuciones al fortalecimiento de la lucha del grupo deben ser realistas. Sobre todo, ahora la «devolución» debe ser mucho más intensa que la que teorizó la sociología critica en la década de 1960[8], que consistía en volver a las comunidades para discutir con el grupo los resultados de la investigación realizada allí. En cierto modo, solo el conocimiento sobre (conocimiento sujeto-objeto) exige «devolución»; el conocimiento con (conocimiento sujeto-sujeto) requiere una valoración del grado de cumplimiento del segundo criterio de confianza, el criterio referente a los objetivos de las luchas concretas. Por más difícil que sea imaginarlo, al final, la validez de la ciencia posabisal solo se puede determinar *a posteriori*.

Correr riesgos, tratar heridas, curar

He defendido que, en ciertos contextos, el conocer con puede implicar riesgos personales, profesionales o patrimoniales para el investigador. No me refiero a riesgos relativamente previsibles para los que se pueden activar seguros, sino a riesgos existenciales,

8. En el capítulo 4, «Frente al espejo» (Santos 2009b: 216-253), discuto las dificultades e incluso antinomias inherentes a la «devolución».

imprevisibles, para el investigador, la respectiva familia, la institución, etc. La ciencia abisal ha tenido pocas veces en cuenta el hecho de que la investigación muchas veces acabe por poner en riesgo los objetos que investiga. Sin embargo, cuando lo hace, normalmente considera que la contribución específica al progreso de la ciencia debe prevalecer como un interés o un valor primordial, justificando así ese riesgo. Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, el doble criterio de la confianza, al que la ciencia posabisal se debe someter, resuelve, por lo menos en parte, los riesgos que pueden ser peligrosos para los grupos sociales oprimidos y sus luchas contra la opresión. Estoy pensando en riesgos que amenazan al investigador que quiere conocer con.

Compartir la construcción de conocimiento puede implicar situaciones que la filosofía existencialista definió como situaciones límite, es decir, situaciones en las que el sujeto se enfrenta a condiciones de riesgo casi dilemático; en otras palabras, optar por una u otra línea de acción puede, de hecho, significar el mismo tipo de riesgo. O, sobre la base de la teoría de los sistemas de Ilya Prigogine (1980, 1997), en situaciones de bifurcación, es decir, en sistemas que están lejos de un estado de equilibrio, la más pequeña oscilación puede originar una alteración sistemática importante. Dichas acciones o situaciones pueden ser de tipos variados y el respectivo nivel de riesgo depende de los contextos en lo que se dan. Por ejemplo, dar testimonio de algo solo porque «se ha estado allí»; participar en una acción de resistencia y lucha específica; negar información a alguien que tiene derecho a ella y que la exige para castigar al grupo; salvar cuerpos heridos; enfrentarse a las fuerzas represivas, y así sucesivamente. Algunas acciones u omisiones incluso pueden ser ilegales; por ejemplo, pueden infringir los códigos deontológicos de la ciencia abisal (la cuestión de la neutralidad). El investigador posabisal no se rige por el aventurerismo irresponsable ni por el voluntarismo. El aventurerismo consiste en correr riesgos innecesarios y, probablemente, contraproductivos. El voluntarismo consiste en correr riesgos sin consultar o comunicarse con los grupos sociales directamente implicados en la lucha y que sufrirán las consecuencias de cualquier error que se cometa, aunque sea con la más angelical de las intenciones.

En el caso del investigador que pertenece a la comunidad, esas cuestiones tienen poca relevancia existencial. Sin embargo, eso no sucede con el investigador procedente de fuera. No podemos olvi-

dar que la confianza en los objetivos de la lucha contra la dominación no se distingue de la confianza en quien conoce, es decir, en el sujeto o cosujeto de ese conocimiento. Lo que está en juego nunca es el conocimiento, sino más bien el estatuto de la persona que posee ese conocimiento y que lo usa (o se niega a usarlo) en momentos o condiciones de peligro. Además, en muchas situaciones, especialmente al principio de la investigación, el investigador que es exterior al grupo no se considera una persona individual y sí un ser colectivo, un icono, un fantasma, un monstruo, un representante «involuntario» de la historia de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal; por ello, de mala gana o no, se considera cómplice de mucho sufrimiento injusto y de muchos dolorosos recuerdos. En este caso, estamos ante los no dichos que pocas veces se ponen de manifiesto en las relaciones, y que surgen como una especie de incomodidad, como silencios pesados, como desconfianza disfrazada de curiosidad, como distancia disfrazada de reverencia.

La investigación posabisal de nuestro tiempo tiene algo de justicia transicional, incluyendo todas las contradicciones que la caracterizan y que son bien conocidas[9]. Justicia transicional significa el conjunto de instituciones creadas en periodos posconflicto para asegurar la transición pacífica de los gobiernos violentos caracterizados por atrocidades abominables y violaciones en masa de derechos humanos a gobiernos legítimos que permitan una vida cívica y política decente. La justicia transicional ya ha conocido muchas formas, pero en general persigue la idea de la reconciliación, lo que, en la mayoría de los casos, exige olvido (o memoria selectiva) y perdón. Las contradicciones de esta justicia radican en llamar a rupturas con el pasado que pueden acabar por ser continuidades; en destacar algunos abusos de poder y esconder otros, quizá todavía más graves; en criticar algunos ejercicios de poder y al mismo tiempo legitimar el poder que los ejerce; en alterar el debate sobre el pasado para que no se mencionen las causas de las injusticias cometidas y, por tanto, no se eliminen.

Está claro que la investigación posabisal no es un ejercicio de justicia transicional. Sin embargo, tiene en común con ella la idea

9. Hoy en día existe una extensa bibliografía sobre la justicia transicional y las Comisiones Verdad y Reconciliación. Véanse, por ejemplo, para Sudáfrica, Gready (2011); para Canadá, Niezen (2013); para Chile, Ferrara (2015); y, para una visión general, Roht-Arriaza y Mariezcurrena (2006).

de que entre el pasado y el futuro hay una línea abisal que debe definirla quien tenga la «voluntad histórica» de denunciarla y acabar con ella. Por tanto, la autorreflexividad del investigador posabisal tiene que incluir una reflexión sobre si la línea abisal se está identificando de manera adecuada para poder denunciarse de forma efectiva y, una vez denunciada, si hay fuerzas políticas y epistemológicas disponibles para acabar con ella. Es un hecho que el investigador posabisal no puede desempeñar individualmente lo que es una tarea colectiva de dimensiones históricas. Sin embargo, debe actuar como si, dentro de su ámbito de *conocer con acción*, todo dependiera de él. Si no lo hace, puede acabar cayendo en contradicciones parecidas a las de la justicia transicional. Como he dado a entender frecuentemente, el carácter abisal es el «estado natural» de la investigación en ciencias sociales de nuestro tiempo; por tanto, luchar por lo posabisal es siempre luchar a contracorriente.

Si, en cambio, la autorreflexividad es suficientemente profunda y actúa en conformidad, la investigación posabisal puede adquirir una dimensión curativa[10]. La cura a la que me refiero es una cura colectiva con repercusiones en trayectorias individuales. La cura es el proceso por el cual los cuerpos heridos, tanto individuales como colectivos, se reconcilian con la vida y con el mundo sin ceder a la reconciliación con la injusticia y el sufrimiento injusto. En su sentido más amplio, la cura es una acción que intenta restaurar o reforzar la esperanza de un determinado grupo que se enfrenta a los valores estructurales generadores de injusticia sistémica, inductora de miedo, revuelta, rabia o resignación. Dichos factores, que son entidades abstractas, son las inscripciones más concretas de los poderes capitalista, colonial y patriarcal en cuerpos mercantilizados, racializados y sexualizados. Las inscripciones concretas dependen de las articulaciones contextuales de los tres modos de dominación modernos con los poderes-satélite que funcionan en conjunción con ellos, como la religión, el nacionalismo, la generación, el regionalismo, etc. Por tanto, la cura puede adoptar muchas y diferentes formas: el resarcimiento de actos ilícitos, el reconocimiento de la opresión silenciada y del blanqueamiento de la historia, la restitución de derechos y el restablecimiento de la legalidad, el ajuste de cuentas históricas (entre los llamados hé-

10. Al igual que muchas otras dimensiones de la investigación posabisal, esa dimensión representa un flagelo para la ciencia abisal moderna.

roes que, en realidad, fueron villanos y aquellos conocidos como villanos, pero que, en realidad, fueron héroes), el reconocimiento de la diferencia cultural o de la integridad territorial, etcétera.

Al poner en práctica la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, la investigación posabisal contribuye a atenuar el sufrimiento injusto y a curar. Los grupos sociales subalternos, especialmente los que son víctimas de exclusiones abisales, sufren literalmente en la piel la humillación y el aislamiento social. Teniendo en cuenta que las causas más profundas de la humillación y el aislamiento son pocas veces transparentes, la práctica del *saber con* puede contribuir a rescatar la dignidad y la decencia de quienes viven en condiciones indignas e indecentes a través de la desnaturalización y la denuncia de la dominación, y a restaurar la esperanza mediante la identificación de los *todavía no*; en otras palabras, a través de la práctica de la sociología de las emergencias.

La dimensión terapéutica de la investigación puede plantear dos cuestiones: la primera tiene que ver con la relación entre cura y verdad. Según las epistemologías del Norte, la búsqueda de la verdad es el objetivo último del conocimiento, y la verdad, en general, se entiende como la representación de la realidad. Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, la verdad es una cuestión de confianza y la confianza está directamente relacionada con los resultados obtenidos en la práctica de las vidas subalternas, especialmente en las prácticas de resistencia y lucha contra la exclusión abisal. Curar plantea el problema de cómo se inscriben las transformaciones colectivas a las que aspira el *conocer con*, aquí y ahora, en los cuerpos colectivos e individuales que sufren y que resisten al sufrimiento injusto. La verdad consiste en una cura que no es un placebo.

La segunda cuestión es la de la relación entre cura y cambio social. El pensamiento crítico eurocéntrico moderno siempre ha concebido el cambio pensando en el futuro, un futuro que rompe total o parcialmente con el pasado, lo que muchas veces ha significado el sacrificio de las generaciones del presente en nombre de un futuro mejor para las generaciones venideras. En tiempos recientes, el pacto intergeneracional más convincente quizá haya sido el Estado del bienestar creado por la socialdemocracia europea tras la Segunda Guerra Mundial. La institucionalización de ese pacto volvió transparente, por un lado, la estimativa del sacrificio y, por el otro, sus beneficios. Teniendo en cuenta la reciprocidad y la reversibilidad del sacrificio (sacrificarse hoy para recoger los frutos

mañana), se consideraba justo sufrir en nombre de un futuro mejor. Debido a la línea abisal, el sacrificio se consideraba justo, pese a aplicarse solo en este lado de la línea abisal, es decir, en las sociedades y sociabilidades metropolitanas. En realidad, el carácter «justo» de ese sacrificio daba por supuesta la invisibilidad de otro sacrificio extremadamente violento impuesto a las poblaciones del otro lado de la línea abisal (sociedades y sociabilidades coloniales). La ideología del colonialismo como portador de civilización casi no disimulaba el hecho de que los sacrificios del otro lado de la línea no se imponían a cambio de cualquier beneficio futuro para las poblaciones sacrificadas.

Por tanto, la ideología del progreso tenía dos caras: la cara de la relativa simetría entre sacrificio y beneficio, y la cara de la inconmensurabilidad entre sacrificio y beneficio. La línea abisal impedía que esas dos caras se vieran una a la otra en el espejo. Además, más allá del sacrificio-beneficio de la socialdemocracia y del sacrificio sin compensación del colonialismo, la ideología del progreso tenía una tercera cara, la del sacrificio con compensación a largo plazo, es decir, la cara revolucionaria. En este caso, el sacrificio exigido era, no pocas veces, severo y violento, e incluso tuvo su auge con Stalin: se perdía toda hipótesis realista de reciprocidad o reversibilidad del sacrificio. Cuanto mayor es la discrepancia imaginada entre las experiencias presentes (miseria y opresión) y las expectativas de futuro (abundancia y liberación), mayor es el sacrificio exigido y más reducida es la relación realista con beneficios futuros. Autoritarismo y vanguardismo han sido las respuestas a la falta de transparencia en cuanto al sacrificio.

Las epistemologías del Sur rechazan la idea abstracta de progreso y, en cambio, se concentran en escuchar profundamente las experiencias de vida de grupos sociales que son víctimas de las exclusiones y el sufrimiento injusto causado por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado; privilegian conocimientos producidos y utilizados por esos grupos y por sus aliados en la resistencia y las luchas contra prácticas concretas de dominación y opresión. Los cambios a los que aspiran no tienen nada que ver con cualquiera de las tres caras del progreso eurocéntrico, pese a poder mantener rasgos de cada una de ellas. Esos cambios se dan en un tiempo de impaciencia histórica, en el que los desheredados de la Tierra ya están cansados de esperar futuros gloriosos que nunca llegan y de creer en promesas que acaban por ser vacías, o incluso, de hecho,

resultan lo contrario de lo que habían prometido. Los cambios tienen que darse aquí y ahora y deben ser capaces de originar alteraciones concretas en las experiencias existenciales de los grupos sociales que son víctimas de sufrimiento injusto. Dichos cambios son el resultado de transformaciones en las relaciones de poder desiguales que minimizan o eliminan el sufrimiento injusto y devuelven la dignidad a los grupos sociales humillados y excluidos, valorando los conocimientos que les permitirán representar el mundo como suyo y cambiarlo como si fuera su casa. Esos cambios no se dan mediante imperativos éticos u obligaciones morales; se dan debido a alteraciones en las relaciones de poder que transforman los referidos imperativos y obligaciones en prácticas de buen vivir (véase el capítulo 10).

Una minga epistémica

Como explico en el capítulo 6 y menciono en el principio de este, el término «minga», de origen quechua, se refiere a un proyecto de trabajo comunitario, colectivo y voluntario de utilidad pública. Una minga epistémica es el trabajo comunitario o colectivo que pretende crear o conservar conocimientos comunes o de interés común. He defendido que, así como todas las prácticas sociales producen conocimiento, la cuestión de la metodología se aplica solo a una ínfima parte de dichas prácticas, a aquellas cuyo objetivo específico es crear conocimiento como objetivo social relativamente autónomo (la ciencia posabisal). Los apartados anteriores con frecuencia se refieren a un investigador individual. Teniendo en cuenta que el objetivo es conocer con y no conocer sobre, todo el trabajo de investigación orientado por las epistemologías del Sur es esencialmente colectivo. Sin embargo, existen metodologías de investigación que son colectivas en un sentido más fuerte del término, es decir, situaciones en las que todo el proceso de creación de conocimiento es, desde el principio, colectivo. Dichos colectivos de investigación pueden estar formados por tan solo investigadores «de dentro», es decir, por miembros de la propia comunidad que se estudian a sí mismos, o, como alternativa, por investigadores que pertenecen a la comunidad que colaboran con investigadores que no pertenecen a la comunidad. Esos tipos de colaboración plantean problemas metodológicos y epistemológicos específicos.

Los procesos en cuestión (mingas) tienen una vocación ciertamente descolonizadora, ya que quienes los han usado han sido los grupos, pueblos y naciones que la modernidad occidental situó en el otro lado de la línea abisal, es decir, en sociedades y sociabilidades coloniales que los someten a las más violentas formas de exclusión. Constituyen una de las manifestaciones de justicia cognitiva más convincentes que sirve de base a las epistemologías del Sur. Son las prácticas más elocuentes de sociología de las ausencias y de sociología de las emergencias. Las mingas epistémicas son muy variadas y tienen una gran complejidad epistemológica. Crean al mismo tiempo autoría individual y colectiva; combinan diferentes tipos de conocimientos artesanales, científicos e híbridos, y así también constituyen un buen ejemplo de ecologías de saberes; recurren a dispositivos multimedia para reunir textos escritos, grabaciones de audio y vídeo, arte, música y teatro; algunas son revivalistas (el pasado que ratifica el presente), mientras que otras son insurgentes (el pasado que denuncia el presente y anuncia la posibilidad de un futuro diferente y mejor). Esta diversidad permite a la sociología de las emergencias adoptar tanto la forma de archivo como la forma de intervenciones sobre los cánones literario y artístico, o incluso de interrupciones de los mismos.

Como ejemplo, quiero referir una minga epistémica insurgente con la que colaboré en Chiapas, en el sur de México, y que reúne autores indígenas y mestizos, coordinada por Xochitl Leyva Solano, Camila Pascal y Axel Köhler[11].

América Latina y la América indoafromestiza han sido un vivero de prácticas de conocimiento que brotan de luchas, resistencias y autonomías, que simultáneamente dan origen a múltiples teorías críticas académicas, procedentes de conocimientos situados, concebidos y creados en el Sur. En palabras de Xochitl:

11. Otro de los proyectos, ya mencionado en la nota 6, es el Taller de Historia Oral Andina, creado en 1983 por Silvia Rivera Cusicanqui con intelectuales indígenas y que tiene el objetivo de dar valor a la identidad y los saberes orales de los movimientos populares aimara. Asimismo, ya he citado antes la investigación llevada a cabo por investigadores indígenas en Nueva Zelanda, relatada por Linda Smith. Para América del Norte, véase, entre muchos otros, «Writing of Indigenous New England (indigenousnewengland.com)» («La escritura de la Nueva Inglaterra indígena»), un proyecto coordinado por Siobhan Senier y algunos líderes indígenas. Véase también Senier (ed.) (2014a), organizado por once coordinadores tribales, y Senier (2014b).

> Esta obra colegiada, compuesta por tres tomos, no está desvinculada del momento histórico en que vivimos, por el contrario, es fruto de él, de nuestras búsquedas como estudiosos(as) y como seres humanos habitantes del planeta Tierra. Es importante señalar que cuando cada uno(a) de los y las coautores(as) nos preguntamos sobre el eje que nos convocó: producción de conocimiento ¿desde dónde, desde quién, para qué, para quién, con quién, cuándo y cómo?, lo hicimos desde alguna posición crítica y reflexiva que incluía el actuar y no solo el pensar de cara a situaciones particulares que enfrentamos nosotros(as) mismos(as) y los sujetos-actores(as) con los y las que trabajamos en estos tiempos de globalización neoliberal. (Leyva *et al.* 2014: 23).

Los objetivos del proyecto revelan claramente el modo en el que las epistemologías del Sur combinan saber con e intervención y cambio político. Se formulan de manera tan elocuente que vale la pena citarlos en su totalidad:

1. Identificar y hacer visibles las contribuciones epistemológicas, éticas, políticas, teóricas y ontológicas de las mujeres, los jóvenes y los profesionales en sus comunidades de origen y de afrodescendientes que, desde los respectivos lugares de enunciación, tienen material publicado resultante de las prácticas con horizontes descolonizadores, antipatriarcales, antirracistas y antisistémicos. Por encima de todo, esos libros tienen, en primer lugar, valor educativo, social y político para las propias organizaciones, colectivos y movimientos que los han originado.
2. Identificar y volver visibles las contribuciones epistémicas, éticas, políticas, teóricas y ontológicas de los investigadores-activistas —en especial, jóvenes investigadores-activistas— comprometidos con las luchas, la resistencia y las autonomías en cuestión.
3. Estimular, con esas publicaciones, a nuevas generaciones de estudiantes, activistas y profesionales para recurrir a sus prácticas de conocimiento situado para seguir construyendo la soberanía epistémica y la justicia cognitiva que constituyen los ingredientes fundamentales de la justicia social (Leyva *et al.* 2014: 23-34).

Capítulo 8

LA EXPERIENCIA PROFUNDA DE LOS SENTIDOS

El conocimiento no es posible sin experiencia y la experiencia no es concebible sin los sentidos y los sentimientos que despiertan en nosotros. La experiencia hace que nos abramos al mundo, una «apertura» que solo conceden los sentidos. Si los sentidos son esenciales para el conocimiento, es difícil entender por qué las epistemologías del Norte les han prestado tan poca atención.

Tomarse en serio la idea de que el conocimiento está encarnado supone tener conciencia de que conocer es una actividad corpórea que implica los cinco sentidos, o incluso un sexto resultante de las muchas combinaciones que se pueden dar entre ellos. En las epistemologías del Norte, valorar los sentidos como fuente de conocimiento está fuera de discusión[1]. Solo la mente conoce, apenas la razón es transparente con respecto a lo que se conoce; por tanto, solo la razón es fiable. Como indica Merleau-Ponty, «el cartesianismo niega dignidad filosófica a los sentidos: los ojos no son los que ven, sino la mente» (1978: 115)[2]. Sin embargo, la verdad es que

1. La bibliografía sobre la fisiología de los sentidos es inmensa y, no obstante, es relativamente escasa en lo que respecta a la historia cultural de los sentidos, y aún más escasa en cuanto a la historia intercultural de los sentidos. Pese a ello, véanse, entre otros, Ackerman (1995), Di Bello y Koureas (2010) y Taussig (1993). La cantidad de estudios occidentales sobre la fisiología de los sentidos es reveladora en varios aspectos. Por un lado, muestra la hegemonía de la cultura científica que proyecta en los sentidos las perspectivas que le resultan más familiares. Por otro, revela la aversión de la cultura occidental cristianizada a los sentidos como incentivadores del pecado (incluso los pecados por pensamientos implican el ejercicio de los sentidos). Además, la transparencia de la mente se considera superior a la opacidad del cuerpo, contra la que la fisiología trabaja sin cesar.

2. Véase también Merleau-Ponty (1962).

sin los sentidos no existen sensaciones, sin sensaciones no existen emociones, sin emociones no hay percepciones y sin percepciones no habría mundo tal y como él se nos presenta y nosotros nos presentamos a él. Sin los sentidos sería imposible calentar o apasionar la razón, como recomiendan las epistemologías del Sur (véase el capítulo 5), y generar así el sentipensar, el corazonar que vuelve posible la transformación del mundo en un mundo concebido como una responsabilidad personal.

La ciencia moderna ha concebido los sentidos como un mal necesario, como vehículos que, pese a ser traicioneros, son indispensables, y la razón debe seleccionarlos y desenmascararlos[3]. El intelecto piensa y posee el mundo, porque solo el intelecto presenta pruebas convincentes de la existencia del mundo. La ciencia moderna nunca ha tratado los sentidos del mismo modo; siempre ha privilegiado la vista y el oído, los ha entrenado para el ejercicio del extractivismo cognitivo y los ha convertido, respectivamente, en vista abisal y oído abisal. Como el extractivismo siempre se guía por aquello que pretende extraer, la mirada abisal ha sido entrenada para ver tan solo lo que quiere ver, del mismo modo que el oído abisal ha sido entrenado para oír tan solo lo que quiere oír. Lo que no se puede ver u oír no se considera relevante. La experiencia de los sentidos abisales es, por tanto, parcial y superficial, una parcialidad y una superficialidad que fueron fundamentales para producir (y para volver invisible) la línea abisal presente en el origen de la ciencia moderna. En este sentido, podemos decir que el pensamiento abisal también comprende ver y oír, con ojos y oídos capitalistas, colonialistas y patriarcales.

En la tradición filosófica occidental, los cuerpos se abren al mundo a través de los sentidos. Sin embargo, esta afirmación abstracta, por relevante que sea en el ámbito filosófico, es vacía desde un punto de vista sociológico, puesto que no se tienen en cuenta los procesos sociales y las relaciones de poder que condicionan la apertura de un cuerpo al mundo. Abrirse al mundo puede ser una

3. En el paradigma cultural occidental, la experiencia profunda de los sentidos se reservó al ámbito de la racionalidad estético-expresiva, es decir, de la experiencia artística en general. La estética, la filosofía del arte y la fenomenología de la percepción deben reflexionar sobre este tipo de experiencia. Ya he citado a Merleau-Ponty, pero véase también Chrétien (2003), que, en mi opinión, incluye una de las reflexiones más sutiles sobre la obra de arte. También es relevante en este contexto la teoría estética de Adorno (1997).

experiencia más o menos amplia y diversa. He aquí algunos parámetros de variación de esa experiencia: la apertura puede ser voluntaria o impuesta; puede permitir el control del mundo exterior o lo contrario; el mundo al que los cuerpos se abren puede ser un dato o una proyección; puede ser conocido y acogedor o extraño y hostil; algunos cuerpos están abiertos al mundo solo porque otros cuerpos están cerrados al mundo; la apertura globalizada al mundo de algunos cuerpos puede ser una condición de la imposición de la apertura localizada al mundo de otros cuerpos. De hecho, la apertura globalizada al mundo de los cuerpos del humanismo renacentista europeo implicaba la apertura (o incluso el cierre) al mundo de cuerpos considerados no humanos o subhumanos que habitaban en el otro lado de la línea. Y, de este modo, la línea abisal creó dos mundos a los que cuerpos diferentes se abrían de formas radicalmente distintas: el mundo sensorial de las sociedades y sociabilidades metropolitanas y el mundo sensorial de las sociedades y sociabilidades coloniales. La línea abisal creó experiencias de los sentidos tan asimétricas que se volvieron inconmensurables. Durante toda la modernidad occidental se ha desarrollado una economía política de los sentidos y de la sensorialidad según la cual se han establecido jerarquías de los sentidos y las personas teniendo en cuenta la orientación o la agudeza de los diferentes sentidos. El siglo XIX situó la vista y el oído en lo más alto de la jerarquía porque estos dos sentidos se asociaban con la cognición, mientras que el gusto, el olfato y el tacto se consideraban sentidos menores, especialmente desarrollados en las razas inferiores[4].

La experiencia posabisal de los sentidos es, sobre todo, una experiencia de reciprocidad: ver y ser visto; oír y ser oído, y así sucesivamente[5]. Con frecuencia se trata de una reciprocidad asimétrica.

4. Darwin pensaba que el sentido del olfato era el más desarrollado en los «salvajes». Véase Classen (2014: 19).

5. De hecho, reciprocidad puede que sea un término incorrecto, puesto que presupone dos seres o entidades distintos y previamente constituidos. En realidad, ver cambia tanto al que ve como al que es visto. Durante este proceso, ocurre una doble penetración que subvierte la distinción entre interior y exterior, y crea algo parecido a una mezcla: una tercera entidad (Merleau-Ponty, 1978: 284). «Un cuerpo humano está ahí cuando, entre vidente y visible, entre tocante y tocado, entre un ojo y el otro, entre la mano y la mano se hace una suerte de entrecruzamiento, cuando se enciende la chispa de lo sintiente-sensible, cuando se prende este fuego que no cesará de quemar, hasta que este accidente del cuerpo deshaga lo que ningún accidente hubiera logrado hacer» (1964a: 163-164).

El investigador posabisal debe empezar por ser consciente tanto de la reciprocidad como de la respectiva asimetría y avanzar en la perspectiva de maximizar la simetría o minimizar la asimetría. La forma en que esto se hace varía según los diferentes sentidos. Sin embargo, en general, la dificultad de la distinción entre «sentir» y «ser sentido» es la primera experiencia concreta de la naturaleza problemática de la dualidad sujeto/objeto. El mundo no es un espejo; produce significados sensoriales que se proyectan en el investigador, y este «lo siente» de maneras insospechables. No existe ningún sistema uniforme de equivalencia de los sentidos que se entrecruzan. Por ejemplo, lo que el investigador ve en un grupo específico no necesariamente coincide con lo que el grupo ve en el investigador que lo ve. En realidad, la reciprocidad puede ocurrir entre diferentes sentidos sin que quien esté implicado se dé cuenta de ello. Un determinado sentido del investigador puede ser correspondido por otro sentido por parte de los miembros del grupo con los que interactúa. El investigador puede tener como objetivo oír al grupo, mientras que el objetivo del grupo puede ser verlo. Puede estar saboreando la comida que le han ofrecido, mientras que la persona que se la ha ofrecido puede estar concentrada en verlo comer. Esta reciprocidad implica dos sentidos diferentes: entre el oído y la vista o entre el gusto y la vista. Asimismo, la intensidad de los dos sentidos que se entrecruzan puede ser alta. Los dos sentidos pueden fluir sin problemas o pueden chocar y afectarse mutuamente. Muchas veces, las interacciones de los sentidos encuentran obstáculos, y esos obstáculos siempre son otros sentidos o interpretaciones diferentes de los contextos en los que se expresan los sentidos.

La multiplicidad entrecruzada de los sentidos es uno de los temas más complejos en el marco de las interacciones sociales. El mismo objeto o práctica puede construirse socialmente para ser visto y, sin embargo, a un nivel más profundo, se puede destinar también a ser escuchado, tocado, olido o saboreado. En esos casos, para entenderse con más profundidad ese objeto o práctica, es necesaria la confluencia de varios sentidos. Este tipo de profundidad sensorial basada en la intersensorialidad no es compatible con la racionalidad instrumental de la modernidad occidental, puesto que pone en duda la linealidad, la unidireccionalidad y la unidimensionalidad de la percepción extractivista. Como he sugerido antes, la filosofía del arte debe reflexionar sobre el papel de la intersensorialidad en la comprensión profunda. Chrétien escribe: «Afirmar que la pin-

tura es silenciosa es decir que no solo la vemos, sino también que la oímos» (2003: 19). Con sus guitarras y bandolinas, las pinturas de Braque y Picasso son música silenciosa; las naturalezas muertas de Van Gogh o Gauguin son para ser vistas, tocadas y saboreadas; y los paisajes de Beethoven son para ser vistos y olidos. Las epistemologías del Sur valoran la experiencia estética intersensorial en la medida en que posee afinidades electivas con los procesos no extractivistas de interacción cognitiva que subyace al saber con, a las ecologías de saberes y a la traducción intercultural.

Las dificultades de la definición de reciprocidades y equivalencias resultan de la economía política capitalista, colonialista y patriarcal de los sentidos y de su inscripción específica en los cuerpos. Esta inscripción produjo cuerpos diferentes y cuerpos desiguales. Los cuerpos son diferentes debido a las diferencias culturales que los constituyen y a los diferentes contextos en los que se ponen en acción; los cuerpos son desiguales debido a las diferencias de poder en su apertura al mundo. Los cuerpos son desiguales porque sienten y se sienten de maneras que reproducen las desigualdades sociales que «fijan» los espacios-tiempo en los que las oportunidades de sentir y ser sentido se distribuyen de forma desigual. Si no se tiene en cuenta que no todos los cuerpos se abren al mundo con la misma capacidad de representarlo como propio y de cambiarlo de acuerdo con sus propios intereses y aspiraciones, la «apertura al mundo» será un mero concepto filosófico abstracto. La gran mayoría de los cuerpos del mundo solo pueden abrirse a un mundo muy reducido de vecinos; sin embargo, se ven obligados a estar «abiertos», es decir, expuestos a un mundo infinitamente más amplio y con fines que no controlan, como la guerra. En esos casos, «estar abierto al mundo» significa estar expuesto ante un mundo panóptico, un mundo que observa todo sin que él mismo sea observado. Los cuerpos subalternos tienen y son sentidos subalternos. Sentir de un modo subalterno significa ser obligado a transcribir lo que se siente en el lenguaje y en los términos del opresor. Equivale a transcribir lo que es activo de un modo pasivo. Ser *víctima* significa asumir esa transcripción como la única y la verdadera. Ser *resistente* significa cuestionar esa transcripción, confrontándola con la propia de un modo activo.

En lo que respecta a los sentidos, ser investigador posabisal implica dos compromisos. El primero es que el investigador debe considerar que podrá estar ante cuerpos desiguales y que, si no la controla, la desigualdad de los sentidos puede boicotear su inves-

tigación y su papel en la lucha. El segundo es que la investigación debe convertirse en una pedagogía para la liberación de los sentidos; las transcripciones que producen pasividad tienen que cuestionarse para crear espacio para transcripciones alternativas. Ese doble compromiso permite al investigador posabisal contribuir a convertir cuerpos-víctimas en cuerpos-resistentes, sin que en ese proceso se vuelvan cuerpos-víctimas del investigador.

De la diferencia cultural basada en los sentidos resultan cuerpos diferentes. Esa diferencia cultural casi siempre destaca por los diferentes contextos sociales en los que los sentidos se activan especialmente; se trata de contextos en los que se ve, se oye, se saborea, se huele y se toca; son contextos que combinan siempre otros sentidos además del sentido que se privilegia en cada caso. La idea de que los cuerpos y sentidos son interculturales es la más compleja de todas porque la diversidad no se limita a cuerpos y sentidos humanos; también tiene que ver con cuerpos vivos no humanos. Tiene que ver con las relaciones, también interculturales, que los humanos tienen con los no humanos. Si el sistema de equivalencia entre sensaciones y percepciones es complejo en las relaciones entre humanos, aún lo es más en lo que respecta a la relación de los humanos con los no humanos, principalmente con la naturaleza.

Las ciencias sociales modernas reconocieron hace mucho tiempo la diversidad intercultural de los sentidos, pero dicho reconocimiento se ha regido por el modelo extractivista. A consecuencia de ello, la distancia cultural entre el investigador y el investigado reforzó la separación entre el sujeto y el objeto, así como la línea abisal entre sociedades/sociabilidades metropolitanas y sociedades/sociabilidades coloniales. El aparentemente noble reconocimiento de la diferencia contribuyó a poner de relieve la distancia entre «nosotros» y los «otros» y, de este modo, a justificar la imposibilidad de solidaridad y cooperación con los «otros» en sus luchas contra la dominación.

El investigador posabisal corre siempre el riesgo de estar él mismo fuera del contexto y, por tanto, de interpretar erróneamente ciertos modos de sentir solo porque no ha entendido el contexto en el que se movilizaron. Es un error común olvidar que ser con (compartir la vida y la lucha) es mucho más complejo que conocer con. La investigación, incluso la investigación posabisal, crea su propio contexto, que es limitado y que de hecho puede interferir negativamente en otros contextos —la vida, la sociabilidad, la lucha— en los que se da. Los contextos no son almacenes de senti-

dos y sensaciones preparados para usarse. Alteran la identidad de quienes sienten y de quienes son sentidos. Los cuerpos sienten y son sentidos en contextos. Algunos contextos son más complejos que otros. Hay dos que son especialmente complejos: el contexto de lo sagrado y el contexto de las relaciones entre humanos y no humanos. El contexto de lo sagrado o de lo trascendente es el que crea más dificultades al investigador a la hora de acceder a él cuando este no pertenece a la comunidad. Sin embargo, si el investigador cauteloso e inseguro evita lidiar con ese contexto, puede correr el riesgo de «ver» todos los otros contextos de manera equivocada. Como he mencionado antes, el contexto de las relaciones entre humanos y no humanos suscita, también él, cuestiones complejas. El camino fácil de la antropomorfización de lo no humano es uno de los más traicioneros; se trata de una trampa en la que el investigador posabisal con una herencia cultural occidental suele caer[6].

La experiencia profunda de los sentidos, del propio investigador y de las personas con quienes interactúa es muy compleja y revela constantemente rupturas en el sistema de equivalencias. Imaginar transparencias abstractas es una enfermedad moderna. Vivir con el error, lo inconmensurable y lo ininteligible no es vivir como un ser limitado, es vivir como un ser humano[7]. Identificar e interactuar en situaciones en las que existen rupturas en el sistema de equivalencias y en los malentendidos que originan es uno de los mayores objetivos de las ecologías de saberes y la traducción intercultural, el único modo de promover alianzas entre grupos sociales subalternos en lucha contra la dominación y también entre el investigador posabisal y el grupo con el que estudia. Compartir luchas y riesgos no dispensa la intervención del corazonar. «Estar allí» en el momento crítico y asumir riesgos permite un encuentro testimonial de los sentidos, es decir, una equivalencia creadora de un mandato que se impone como necesario.

La diversidad y la desigualdad de los cuerpos y de sus sentidos son responsables de la mayor parte de las dificultades de organización de luchas eficaces contra la dominación. En cuanto a los

6. Sobre este tema, véanse el importante trabajo de Viveiros de Castro (2014) y también Danowsky y Viveiros de Castro (2017).

7. O como aquel a quien el poeta John Keats llamó «a Man of Achievement» (un hombre de éxito), es decir, «[...] un hombre [...] capaz de existir en medio de incertidumbres, misterios, dudas, sin una búsqueda irritable del hecho y de la razón» (1958: 193-194).

sentidos, la extrañeza es la misma que la que puede causar en uno de «nosotros» una forma completamente distinta del «otro» de experimentar la vista, el oído, el olfato, el gusto o el tacto, independientemente de si el «otro» es un opresor o un grupo oprimido. De este modo, la diversidad de la experiencia sensorial puede borrar la desigualdad de poder de los sentidos. La experiencia diferencial de los sentidos puede hacer fácilmente que un grupo dominado «vea» en otro grupo dominado un grupo dominador, y viceversa. La diferencia de experiencia sensorial neutraliza la posible convergencia de intereses. Los grupos sociales dominantes lo saben y, por ese motivo, promueven la diversidad siempre que esta contribuya a ocultar las grandes injusticias y a dificultar o impedir alianzas entre grupos sociales que luchan contra la dominación. Los opresores saben muy bien que su fin estaría muy cerca si dichas alianzas se llevaran a cabo. Eso explica la razón por la que las epistemologías del Sur o se concretan en cuerpos y sentidos o nunca se concretarán en la sociedad y en la transformación social.

A continuación, abordo algunas de las características de la experiencia profunda de los sentidos sobre cada uno de ellos. Es evidente que, como cualquier otra experiencia, la experiencia de investigación es una acción social totalizadora, que implica, por tanto, todos los sentidos. Las observaciones presentadas a continuación deben entenderse como una reflexión sobre las diferentes dimensiones de esa acción totalizadora. Lo que es válido para uno de los sentidos es muchas veces válido, con algunas adaptaciones, para otros. Por esta razón, en los siguientes apartados, lo que se puede deducir directamente del primer sentido abordado, la vista, no se repetirá al hablar de los otros sentidos.

Ver en profundidad

Por lo expresado hasta ahora, debe haber quedado claro que la vista es uno de los sentidos que más necesita descolonizarse. El paradigma moderno de la vista —ver todo sin ser visto— lo formuló originalmente Descartes y después Jeremy Bentham lo transformó en filosofía política: el panóptico que Foucault volvió famoso[8].

8. Foucault (1995) elabora su filosofía política basada en el panóptico en *Vigilar y castigar*.

Hasta ahora, la concepción anticartesiana de los sentidos de Merleau-Ponty es la propuesta más coherente de un intelectual occidental, al tratarse de una concepción basada en la reciprocidad de la vista, en ver y ser visto, en la continuidad entre quien ve y aquello que se ve. En palabras de Merleau-Ponty: «El mundo visible y el mundo de mis intenciones forman parte del mismo Ser [...]. Un observador está inmerso con su cuerpo en lo visible y él mismo resulta invisible, el que ve no se apropia de lo que ve; solo lo aborda a través de la mirada, se abre al mundo [...]. El enigma es que mi cuerpo simultáneamente ve y es visto» (1964b: 162).

Esta concepción parece aproximarse a la de visión profunda o de ver en profundidad propuesta por las epistemologías del Sur. Sin embargo, el problema de la posición de Merleau-Ponty es que, en plena consonancia con las convenciones occidentales, la teoría se formula en términos que expresan una característica humana universal que funciona de modo monotónico, independientemente de contextos, culturas del cuerpo y relaciones de poder entre cuerpos. En cambio, el investigador posabisal debe aprender a ver profundamente, pero siempre teniendo en cuenta el hecho de que lidia con cuerpos desiguales y diferenciados de forma desigual, y que esas desigualdades y diferencias definen las formas en que se ven los cuerpos y también cómo ven al investigador, y al mismo tiempo las formas en que se ven a sí mismos entre ellos.

Ver en profundidad no se refiere solo a la acción de ver; podríamos definirlo como un «encuentro» entre el ver y el ser visto. En este contexto uso el término «profundidad» por analogía con el concepto de profundidad de las ciencias ópticas, pese a darle un sentido diferente. En la óptica, la profundidad se refiere a la posibilidad de crear una percepción visual tridimensional mediante mecanismos como la perspectiva, la dimensión, la escala, los gradientes de textura y la superposición parcial de los objetos (oclusión). Del modo que uso aquí el concepto, «visión profunda» o «ver en profundidad» tiene más afinidades con la percepción visual creada por los artistas, especialmente los pintores, una perspectiva de profundidad construida de forma creativa[9] con el objetivo de maximizar la proximidad o la distancia, la ambigüedad o la precisión, el movimiento o la paralización, conforme a lo que el pintor pretende

9. Ángulos múltiples, como en el cubismo; perspectivas curiosas, como en la pintura flamenca y holandesa. Véase Santos (2014a: 161-162).

que el objeto pintado nos comunique y al tipo de emoción que se espera que suscite en nosotros. Al contemplar la pintura, la vista emprende un viaje que solo tiene punto de partida. Las emociones y la imaginación que despierta dependen solo en parte de quien ve. Además, tales emociones e imaginación se duplican con una mirada interior que contempla y cuestiona a quien ve. En el arte, como en la religión, no existe la posibilidad de ver sin ser visto. El ego tiene que dividirse en dos a fin de apreciar el arte como arte (por ejemplo, no viendo en el cuadro nada más que no sea el marco, el lienzo o el tipo o el tono de la tinta).

Esta referencia a la vista en el arte es pertinente porque el investigador posabisal ve profundamente cuando «ve» que lo que está a su alcance es una entidad social que «quiere» ser vista a su manera, para evitar que solo se permita una visión trivial y superficial. Ver a la manera del otro, teniendo en cuenta que el «otro» se concibe como una entidad que no depende de quien ve, implica exigir que quien ve se familiarice con ángulos y perspectivas inesperados, muchas veces incómodos, que se abra a emociones imprevisibles susceptibles de poner en riesgo rutinas y certezas. El «otro» que el investigador posabisal ve es como un pintor que retrata una sociedad situada fuera del ámbito de su práctica, sus ideas y sus aspiraciones, sus textos orales y escritos, su conocimiento e ignorancia, sus placeres y sufrimientos, su resistencia y desistimiento. Toda observación siempre es completada por lo que sea o quien sea que resulte observado.

Ver en profundidad se lleva a cabo de diferentes modos. El primero tiene que ver con lo *visible* y lo *invisible*[10]. En situaciones de exclusión, resistencia y lucha, muchas veces lo visible es bastante menos importante que lo invisible[11]. Lo que es invisible se puede haber ocultado al investigador, o puede ser invisible para todos o para la gran mayoría de las personas. El investigador moderno

10. Aquí no abordo las discusiones filosóficas de Merleau-Ponty sobre las dimensiones de invisibilidad contenidas en lo visible, y viceversa. Sin embargo, Merleau-Ponty (1964b) nos ayuda, de hecho, a entender la relatividad y la complementariedad entre lo visible y lo invisible. Solo se considera algo invisible con relación a lo visible, y viceversa.

11. Entre lo visible y lo invisible puede haber gradientes y percepciones de la escala, de la distancia o de cualquier otra variable que contribuya a la ambigüedad entre lo que se ve y lo que no se ve. En ciertos contextos sociales, esta ambigüedad puede constituir un valioso recurso.

ha sido entrenado para prestar especial atención a lo invisible. La ciencia moderna se basa en la premisa de que lo invisible es más importante que lo visible y que, por tanto, la misión de la ciencia es descubrir y revelar, a fin de esclarecer las cosas. Paradójicamente, esa premisa se basa en una metapremisa que contradice la primera. En otras palabras, se trata de la línea abisal que separa la sociabilidad metropolitana de la colonial y que la ciencia moderna produce y al mismo tiempo vuelve invisible. La ciencia abisal moderna está interesada en lo invisible que se pueda volver visible a través del trabajo científico y no en lo invisible que ella misma genera.

El investigador posabisal debe ser capaz de diferenciar varias situaciones. Cuando el grupo sabe distinguir entre lo que está oculto y lo que, «por naturaleza», es invisible, el investigador posabisal debe respetar totalmente sus decisiones. En ese caso, ver profundamente significa cultivar la capacidad de ver la presencia o la ausencia de lo invisible en lo visible. Debe entender que las personas o las interacciones que observa le indican que él no ve nada, lo que significa que lo miran como si fuera un idiota o un ignorante que toma la parte por el todo. Los ojos empeñados en la lucha son ojos desconfiados debido a las muchas experiencias traicioneras que se acumulan en toda la historia. En este caso específico, compartir la lucha tiene que ser un acto de humildad; el investigador no puede esperar a ser capaz de ver lo invisible o lo oculto hasta haber conquistado gradualmente la confianza del grupo.

Sin embargo, existe una situación en la que el investigador posabisal debe aplicar la distancia crítica para volver visible lo invisible. Ahí se halla otro modo de practicar el ver en profundidad: *ver lo inimaginable*. Me refiero a algo que ni siquiera se considera socialmente invisible por la simple razón de que no se puede imaginar que exista, es decir, la línea abisal que divide sociedades/sociabilidades metropolitanas y sociedades/sociabilidades coloniales. Ser investigador posabisal implica, en la mayoría de los casos, practicar una pedagogía de lo posabisal, una pedagogía basada en el reconocimiento de la línea abisal. Esa línea funciona un poco como el inconsciente colectivo de Carl Jung (1969). No el inconsciente colectivo universal e inmemorial de Jung y sí el inconsciente colectivo del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Me refiero a la herida profundísima que se inflige en los cuerpos y las sociedades/sociabilidades modernas, una herida que provoca un sufrimiento indescriptible, un dolor «grotesco», «diabólico» y «pri-

mitivo», usando lo términos junguianos: la herida de la apropiación/violencia sin la cual la regulación/emancipación moderna no hubiera funcionado en el pasado y sin la cual tampoco funcionaría hoy en día. Sin pretender forzar la analogía, también diría que el investigador posabisal, al igual que el psiquiatra junguiano, debe facilitar el surgimiento del inconsciente colectivo. Es decir, debe volver visible la línea abisal para convertirla en objeto de denuncia y lucha política. Esa es la pedagogía de lo posabisal, quizá la tarea más difícil del ver en profundidad. Independientemente de si investiga exclusiones abisales o no abisales, el investigador posabisal siempre debe tener en cuenta la línea abisal; si no lo hace, no podrá combatir eficazmente ninguno de los tipos de exclusión.

La pedagogía de lo posabisal empieza necesariamente por ser una autopedagogía. El grupo social víctima de exclusión abisal ve la línea abisal, a pesar de ser «inimaginable» como tal, como una forma fantasmagórica, una forma que es totalmente sorprendente, o incluso perturbadora para el investigador posabisal, puesto que se trata de la propia forma del investigador posabisal. En el caso de que este sea alguien que es de fuera de la comunidad, independientemente de si se trata de una persona individual y solidaria, el grupo, aunque no piense en el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, lo «ve» como una versión más de la dominación. Cuando el grupo lo mira, sobre todo al principio, no solo ve a una persona; «ve» una historia y un colectivo inmenso y hostil. El grupo puede estar dispuesto a suspender lo que le dice la memoria, pero no olvida. Cualquier gesto mal calculado del investigador puede conllevar la cancelación de dicha suspensión.

Ver en profundidad implica que el investigador posabisal esté dispuesto a «ver» lo que efectivamente no ve y sí lo que sabe o presume que el grupo ve sobre él. Es plenamente consciente de que la forma en la que trata esas asimetrías del ver decidirá el destino del conocer con y del acto de compartir la lucha. El propio investigador es, por así decirlo, un mapa atravesado por la línea abisal; su proyecto de conocer con tiene que incluir la cura de la herida causada por la línea abisal, para que su trabajo no deje de ser lo que afirma que es (un proyecto de investigación posabisal). El dilema del investigador posabisal es tener que reconocer que él mismo es la línea abisal y que construir lo posabisal es sobre todo un acto de autodestrucción. El trabajo necesario de autorreflexividad y de autotransformación es un esfuerzo casi inhumano para pro-

mover la humanidad. Para que se supere el actual paradigma del conocimiento extractivista, será necesaria la actuación de varias generaciones de investigadores posabisales. Aún durante mucho tiempo, ser investigador posabisal será, en parte, una experiencia sacrificial.

Ver en profundidad puede llevarse a cabo de otro modo que, en realidad, también está presente en los dos modos mencionados antes (*visible e invisible* y *ver lo inimaginable*). Me refiero a *miradas desiguales* y *miradas diferentes*. Las miradas subalternas son diferentes y desiguales. Criadas en la exclusión abisal, las miradas subalternas ven cosas que el investigador no ve; incluso cuando las miradas subalternas y el investigador ven las mismas cosas, casi nunca coinciden en la forma en que evalúan o atribuyen significado a lo que ven. La desigualdad de poder de las visiones presentes es generalmente paralela a la diferencia cultural de la vista; sin embargo, la desigualdad de poder y la diferencia cultural se deben considerar por separado para fines analíticos. La dominación global moderna ha localizado las miradas subalternas. Por consiguiente, el respectivo campo de visión es normalmente más reducido, aunque vean con un gradiente de textura muy afinado. En términos estructurales son como mapas a gran escala que representan un territorio pequeño de manera detallada. La exclusión, principalmente la exclusión abisal, entrena las miradas para el aquí y ahora, para lo que está cerca y es inmediatamente necesario. Es la lógica existencial de la supervivencia. Ampliar el campo de visión puede implicar el riesgo de descuidar los detalles que la aseguran[12]. El investigador posabisal debe respetar esa escala y después intentar ayudar a fortalecer la resistencia a través de articulaciones entre esa y otras escalas. Su campo de visión es más amplio, puesto que cubre un territorio mucho mayor o un tiempo-espacio más vasto de exclusiones y luchas contra la exclusión. Sabe que la ciencia posabisal construye distancia crítica a través de la ampliación del campo y, por tanto, de la alteración de la escala, a fin de volver visible el campo. Sin embargo, también sabe que ampliar el campo (una lucha, un

12. La ciencia moderna, en general, así como las teorías críticas modernas, proporcionan una gran cantidad de ejemplos del carácter conservador de los grupos sociales excluidos, pese a que, según los analistas y los teóricos, dichos grupos tienen todos los motivos para no ser conservadores, puesto que no tienen nada que perder más allá de las cadenas que los sujetan.

territorio) implica la pérdida de detalles, puesto que es necesario un gradiente de textura más grueso. El investigador posabisal sabe que, para luchar eficazmente contra un tipo de exclusión que lanza a los grupos excluidos a los niveles inferiores de los recursos y las oportunidades de vida —el nivel de la supervivencia—, la lucha debe implicar un compromiso superior al de la mera supervivencia. En realidad, en el nivel de la escala de la supervivencia solo es posible reproducir la supervivencia y no superarla. No obstante, ninguno de estos hechos logra comunicarse o compartirse fácilmente con quienes serían los más interesados y que más se beneficiarían de tener acceso a ese conocimiento.

El investigador posabisal debe ser consciente de otra no coincidencia (la visión asimétrica) que se refiere a la reciprocidad y complicidad aparente de las miradas. Incluso cuando parecen mirar hacia la misma realidad, el investigador posabisal y el grupo social en lucha la ven en diferentes escalas; de hecho, no ven la misma realidad, puesto que no vemos los fenómenos, sino solo escalas de fenómenos[13]. Así pues, ver en profundidad implica que las escalas se aproximen gradualmente, y, en ese caso, el investigador posabisal necesita recurrir a una pedagogía de la transescala: la pedagogía de ver lo grande en lo pequeño, lo histórico en el aquí y ahora sin perder de vista lo pequeño y del aquí y ahora. Para los grupos sociales excluidos, un cambio de escala solo tiene sentido si crea expectativas creíbles de que las cosas mejorarán con la lucha contra la dominación. Quienes se encuentran al borde de la muerte, deben ponderar cualquier cambio con mucho cuidado, puesto que puede conllevar graves consecuencias. Si todo en la vida ya se encuentra en riesgo, arriesgarse aún más puede ser fatal[14]. La pedagogía de la transescala se sitúa en las antípodas del dictamen científico abisal, que simplemente impone la escala de visión que le permite dominar científicamente al grupo excluido (conocer sobre), y transformar las otras escalas en localismos descartables. Esa es la naturaleza de la mirada imperial.

13. Trato las escalas detalladamente en Santos (1987: 279-302).

14. La idea marxista de que se espera que la lucha proceda de grupos sociales que no tienen nada que perder excepto las cadenas que los prenden normalmente se olvida de que, en términos existenciales, las cadenas nunca prenden todo o nunca prenden la totalidad de lo que se pretende encadenar. La dignidad y la sorpresa por estar vivo en condiciones inimaginablemente duras no son susceptibles de ser encadenadas. La aspiración a seguir vivo es inescrutable.

Las miradas subalternas son necesariamente miradas diferentes porque se han entrenado en una cultura diferente. En este caso, la visibilidad es aún más enigmática y la posibilidad de no coincidencia (la visión asimétrica) aún mayor. Las perspectivas, las escalas, las texturas, los colores y los movimientos que pueden ser ininteligibles para el investigador posabisal condicionan el surgimiento de una visión culturalmente diferente. Esos desacuerdos se conciben como «curiosidades» analíticas para el investigador abisal que estudia sobre y conoce sobre. Sin embargo, para el investigador posabisal que estudia con y conoce con, estos desacuerdos ponen en peligro su proyecto existencial. Solo un ejemplo: un investigador posabisal puede estar viendo y siendo visto a través de miradas que ven lo colectivo en lo individual, la naturaleza en la sociedad, lo trascendental en lo inmanente, el pasado en el presente, el futuro en el pasado o viceversa, el pasado en el futuro. O a través de miradas que ven a los antepasados como seres presentes que participan en las reuniones; o ven sonidos; o ven abundancia donde el investigador solo ve escasez o basura; o ven los colores que solo ven los pájaros, y así sucesivamente. Conocer con exige, en esas circunstancias, que las diferencias se transformen en oportunidades de inteligibilidad intercultural. No se trata de eliminar las diferencias culturales visuales. Más bien se trata de crear alguna inteligibilidad recíproca que permita la creación de ecologías de saberes visuales, haciendo así posible articulaciones y alianzas capaces de fortalecer las luchas contra la dominación. Se trata de realizar la traducción visual intercultural y la pedagogía de traducción intercultural que esta exige.

La escucha profunda

En términos generales, la cultura occidental privilegia la escritura y el habla en detrimento de las acciones de oír y escuchar. A pesar del hecho de que una gran mayoría de la población pasa tanto tiempo en la vida escuchando como hablando, las escuelas enseñan a hablar, pero no a oír. Como mucho, pueden enseñar a oír, pero no enseñan a escuchar. Esta distinción es más importante de lo que parece. En palabras de Alfred Tomatis: «Oír implica un uso superficial de nuestro oído, mientras que escuchar implica un acto de voluntad, voluntad de relacionarnos con el ambiente sónico y de aprender lo

que se debe conocer. A través de la escucha, pasamos de la conciencia pasiva de que existe alguna especie de sonido a escuchar: prestar atención al sonido e implicarnos activamente en él» (2005: 86)[15].

El oído del investigador abisal es un oído entrenado para oírse a sí mismo, que reduce a lo mínimo los sonidos exteriores con los que necesariamente se encuentra. Es un oído entrenado para el extractivismo; solo oye lo exterior cuando no se está oyendo exclusivamente a sí mismo, e, incluso cuando lo hace, aplica una economía de audición muy austera que pretende extraer la máxima cantidad de información relevante en el periodo de tiempo más corto. Esa economía auditiva no permite que el investigador abisal emprenda cualquier acto de autorreflexividad[16]. Esto significa que, cuando escucha, no se escucha a sí mismo escuchando. A diferencia de la reciprocidad entre ver y ser visto, la reciprocidad entre oír y ser oído funciona por secuencias. El oír abisal es el tipo de audición que intenta controlar las secuencias lo máximo posible: el investigador decide cuándo quiere oír (lo que quiere oír) y cuándo quiere ser oído; al mismo tiempo decide no tener que tolerar superposiciones (por ejemplo, tener que oír mientras habla o tener que hablar mientras oye). Controlar la secuencia es crucial para mantener el monopolio del criterio relativo a lo que es o no es relevante.

La escucha profunda es una experiencia muy compleja que se da en las antípodas de la experiencia auditiva abisal[17]. Se ha hecho una importante reflexión en el ámbito educativo sobre la centralidad de la escucha en el acto de enseñar. La influencia de Paulo Freire es obvia. Katherine Schultz concibe el acto de enseñar como un acto de escucha: «Poner la escucha en el centro del acto de enseñar contradice la idea de que el profesor habla y el alumno oye y, en lugar de ello, sugiere que los profesores escuchan para enseñar y

15. Véase también Tomatis (1991: 16).

16. Aunque no se esté totalmente de acuerdo con su teoría psicoanalítica, hay que reconocer que Freud interrumpe la tradición occidental al valorar la escucha como un proceso intersubjetivo. Es evidente que fue revolucionario conceder al médico, que solía formular juicios de forma rápida, la tarea de escuchar al paciente, y además durante periodos largos de tiempo. Aunque siguiera la misma lógica que la ciencia occidental, ese entrenamiento de escucha tenía un propósito instrumental y extractivista: extraer de los pacientes los recursos necesarios para su «cura».

17. Para profundizar en la escucha en el ámbito de la enseñanza, véase Duker (1966).

los alumnos hablan para aprender» (2003: 7). Aunque se formule en el contexto pedagógico, esta idea de enseñanza como escucha tiene muchas afinidades con la idea de escucha profunda que propongo en estas páginas. La siguiente cita, pese a ser extensa, viene como anillo al dedo:

> Del modo en que lo uso aquí [el término escucha] sugiere la forma en que una profesora presta atención a los individuos, a la clase como grupo, al contexto social más amplio y, transversalmente, a todos ellos, al silencio y a los actos de silenciamiento. Los profesores intentan escuchar las voces y los gestos individuales en sus clases; también intentan escuchar el sentir o el carácter del grupo. La literatura sobre pedagogía destaca muchas veces la importancia de la observación, pero yo me centraré deliberadamente en la escucha, a fin de subrayar la centralidad de las relaciones en la enseñanza. La observación se puede realizar a distancia; escuchar requiere proximidad e intimidad. La expresión «escuchar para enseñar» implica que el conocimiento del oyente y la comprensión que tanto quien enseña como quien aprende aportan a una situación constituyen el punto de partida para enseñar. Escuchar engloba palabras escritas y las que se pronuncian, palabras murmuradas, interpretadas en los gestos, y también las que no llegan a pronunciarse (2003: 8).

A continuación voy a referirme a algunas dimensiones o tipos de práctica de la escucha profunda. La primera tiene que ver con el sonido de lo *inaudible*. Este no es el lugar para analizar en detalle el papel del silencio en la sociedad y los varios tipos de silencio[18]. Para el investigador posabisal, el silencio es quizá la forma más compleja de interacción social. Sonido y silencio son inseparables; cuando el sonido no es posible, el silencio tampoco lo es. En procesos de lucha, la relación entre sonido y silencio adquiere un importante valor estratégico; el investigador posabisal siempre debe tener consciencia de que respetar esa relación (no interferir en ella, evitando ponerla en peligro) es uno de los requisitos básicos del conocer con. Lo que no se oye puede muy bien ser un sonido no audible o inteligible para los oídos extractivistas. O quizá se comunique a través de otros sentidos, lo que, a su vez, podrá proporcionar reinterpretaciones significativas. El silencio visto no es lo mismo que el silencio oído u olido o tocado. Los oídos subalternos están entrenados para detectar sentidos indiscretos o invasivos.

18. Sobre los tipos de silencio y cómo interpretarlos, véase Santos (1995: 146-156; 2009b: 144-149).

El investigador posabisal sabe que no será capaz de oír la voz del silencio si él mismo no se somete a un profundo autosilenciamiento. El autosilenciamiento profundo es la condición necesaria para que se oiga la voz de lo inaudible. El objetivo es hacer que de la convergencia de dos movimientos antifónicos surjan sonidos y voces: por un lado, el silencio profundo del investigador y, por el otro, el silencio de la acción o de la omisión con el que se confronta. La convergencia antifónica requiere tiempo, entrenamiento y disponibilidad; requiere, sobre todo, corazonar. Solo esa convergencia hace posible la escucha profunda. El investigador posabisal vive intensamente la multiplicidad de «voces» que, en efecto, pueden ser inaudibles. La voz más recóndita y huidiza es la voz inaudible producida por la línea abisal y por las exclusiones abisales que genera. La apropiación/violencia se traduce en voces inaudibles porque esas voces se refieren a realidades que se vuelven impronunciables debido al silenciamiento reiterado. Esas realidades son una falta abisal, que solo la sociología de las ausencias rescata como algo que nunca existió, pero que debería haber existido[19].

El sonido de lo *ininteligible*. La ininteligibilidad es más difícil que la inaudibilidad porque solo la última se disfraza de ausencia; en cambio, lo que es ininteligible «se posiciona ante el oyente» siempre como una presencia incontrolable y, por tanto, potencialmente peligrosa. La ininteligibilidad siempre tiene que ver con la lengua o el código a través de los cuales el sonido se transmite. Afirmar que un aprendizaje extractivista de la lengua o del código permite desvelar lo ininteligible es una de las falacias de la ciencia social abisal. Los oídos subalternos son diferentes, puesto que la respectiva cultura les permite reconocer diferentes sonidos y silencios, a los que atribuyen fuentes y orígenes que solo serán inteligibles mediante la traducción intercultural. Un sonido no humano puede oírse como un sonido humano, y viceversa; un sonido del pasado puede oírse como un sonido del presente, o incluso del futuro, y viceversa.

19. Si existe un inaudible subalterno, también existe un inaudible dominante, hecho de silencios intencionales y estratégicos decididos por los opresores para aumentar y fortalecer la dominación. En un mundo de medios de comunicación superabundantes, los silencios estratégicos de las élites dirigentes o dominantes son tan importantes como insidiosos.

Secuencias y ritmos

Los oídos subalternos lo son porque no controlan las secuencias y los ritmos de los sonidos y los silencios. Se oyen escuchar no por decisión propia ni en momentos escogidos por ellos. El investigador posabisal se enfrenta aquí a uno de sus mayores desafíos. La escucha profunda implica la pérdida de control de las secuencias y los ritmos como forma de reducir la desigualdad del oído subalterno. Es lo opuesto de la escucha activa[20], uno de los modos más eficaces de escucha extractivista. Es por ello por lo que el silencio es una de las armas de resistencia de los cuerpos subalternos, y no es inusual que sea la única disponible. Las secuencias y los ritmos condicionan los contenidos o los sentidos del sonido y de la ausencia de sonido, de lo que se oye o no se oye. Algunos contenidos o sentidos del sonido son apenas identificables en secuencias y ritmos compartidos.

Silenciamiento y vocalización

Se trata de un ámbito especialmente relevante de la escucha profunda. Tener control sobre las secuencias y los ritmos implica tener la capacidad de silenciar y de dar voz. Cuando no ha sido la voz indirecta de los grupos sociales dominantes, la ciencia social moderna ha destacado por dar voz a los grupos sociales dominados. Como muestra elocuentemente Gayatri Spivak (1988: 271-331), la tragedia de las ciencias críticas modernas fue acceder a la tentación de dar voz a los silencios de los cuerpos subalternos. La premisa ingenua del investigador abisal es la de que su voz es transparente, que no se confunde con las voces dominantes y que, por tanto, puede «darse» a los dominados como si fuera suya. Esta tentación se basa en una doble falacia. Por un lado, no se puede partir del principio de que el silencio de los oprimidos siempre es el resultado de un silenciamiento impuesto. En realidad, se puede

20. La escucha activa es una técnica de comunicación, usada en el asesoramiento, la formación y la resolución de conflictos, que requiere que los oyentes digan lo que escuchan al orador, como una manera de repetir o parafrasear en sus propias palabras lo que han escuchado, para confirmar lo que han oído y, además, para confirmar la comprensión de ambas partes. Las ciencias sociales abisales usan ampliamente esta técnica, muchas veces con el pretexto de aumentar la calidad de la información y exaltar las metodologías cualitativas usadas.

tratar de un silencio de revuelta o protesta contra el silenciamiento impuesto. Solo hay derecho a la voz cuando también existe el derecho al silencio. Por otro lado, la voz que se «da» siempre es una voz superpuesta a otra voz que existe realmente, pero que no se oye. Dar voz es menos transparente de lo que afirma ser; puede ser (y muchas veces fue) o bien una voz dominante traducida en un dialecto dominado, o bien una voz dominada traducida selectivamente en un dialecto dominante. En cualquiera de los dos casos, lo que tenemos es una voz falsa, una voz ventrílocua. Así pues, no sorprende que siga siendo la única «voz de los oprimidos» entendida por los grupos dominantes. Tampoco sorprende que los grupos dominantes no se sientan amenazados por ella.

La pedagogía de la escucha posabisal cuenta con dos aspectos principales. Por un lado, la dominación muchas veces funciona de manera silenciosa mediante lo que antes he referido como lo inaudible dominante. En ese caso, el investigador tiene que aprender a detectar el silencio y a denunciarlo al grupo social con el que comparte conocimientos y riesgos. No es una pedagogía fácil, puesto que tiene que superar la barrera de credibilidad puesta por los grupos dominantes alrededor de todos los sonidos que usan para justificar su dominación. Como Gramsci defendió de manera tan convincente, la hegemonía de los grupos dominantes se mide por su capacidad de convencer a los dominados de que no hay otros «sonidos en la ciudad». En ese caso, es necesario ponderar cuidadosamente la distancia crítica que caracteriza la investigación posabisal para que el investigador posabisal no corra el riesgo de convertirse en un colaborador no creíble cuando denuncie la credibilidad de la voz dominante. Su voz puede sonar falsa.

El segundo aspecto de la pedagogía posabisal tiene que ver con la oposición silenciamiento/vocalización mencionada antes. Se trata de un área en la que, teniendo en cuenta la hegemonía de las epistemologías del Norte, el investigador posabisal debe hacer un ejercicio de profunda autorreflexividad para evitar tanto el riesgo de silenciar como el riesgo contrario, el de vocalizar. Debe entrenar la voz para que funcione en coro o, por lo menos, para que sirva de amplificador de sonido. En algunas situaciones, puede ser más adecuado imaginarse la voz como un eco. Como en el caso de todos los otros sentidos, el sistema de equivalencia siempre es abierto y precario. Se pueden oír los sonidos de esperanza como sonidos de miedo, se pueden entender los sonidos de resistencia como sonidos de desis-

timiento, y viceversa. Asimismo, puede ocurrir que el investigador posabisal se dé cuenta de que está siendo oído de una manera que considera «sorprendente» o «inesperada», o porque se valora altamente lo que dice o porque se recibe con sonrisas de burla. En tales casos, esos desaciertos o desencuentros siempre serán de poca importancia, puesto que el hecho de compartir la lucha, de estar presente en los momentos de peligro y el corazonar tratarán de demostrar, de manera gradual, de qué lado está el investigador posabisal.

El olfato, el gusto y el tacto profundos

Normalmente, los sentidos que se consideran más importantes para nuestra relación con el mundo son la vista y el oído. Sin embargo, la verdad es que, en las relaciones sociales, la «apertura al mundo» se vuelve un contacto físico, material con ese mundo, a través de los sentidos del olfato, el gusto[21] y el tacto. Además, mientras que los órganos de los sentidos de cuatro de los cinco sentidos (vista, oído, gusto y olfato) solo se hallan en una parte de nuestro cuerpo (el cerebro, aunque esto sea discutible en la actualidad), el órgano sensorial del tacto se halla en la piel. Por tanto, se extiende por todo el cuerpo y lo expone a un mayor contacto. La vida sin tacto o autotacto es literalmente imposible. El tacto está considerado el sentido más básico, puesto que, como afirma Montagu, «nos proporciona el conocimiento de la profundidad o el grosor y la forma; sentimos, amamos y odiamos, se nos ofende y se nos conmueve mediante los corpúsculos del tacto de nuestra piel» (1971: 1). Montagu incluso afirma que, después del cerebro, la piel es el más importante de todos nuestros sistemas orgánicos. En su opinión, el tacto es el único sentido sin el cual es imposible vivir: «Como sistema sensorial, la piel es, con diferencia, el sistema orgánico más importante del cuerpo» (1971: 7)[22].

21. El sabor que refiero aquí es el sentido del gusto, de la percepción gustativa o degustación, cuyo campo privilegiado es hoy la gastronomía o la degustación de alimentos. Sin embargo, el concepto de gusto como mecanismo de discriminación social, analizado brillantemente por Bourdieu (1979), es más amplio. Además de la comida, engloba el vestuario y la moda, el arte, la música, el entretenimiento, etc. Evidentemente, ambos conceptos tienen en común percepciones que, en gran medida, se construyen socialmente.

22. Según Paterson: «Tenemos una premisa cultural persistente, presente en Platón y exacerbada en la Ilustración, sobre la primacía de la vista. En la famosa jerarquía

Como he afirmado antes, la historia cultural de los sentidos revela la existencia de una diversidad cultural infinita. En lo que respecta al tacto, las diferencias culturales tienen un papel especialmente importante puesto que las diferentes culturas disponen de diferentes códigos a la hora de tocar. Esto significa que la comprensión total del significado de la experiencia de los sentidos, tanto en el ámbito de experiencias de conocimiento como en el de las experiencias de lucha, puede necesitar una traducción intercultural. En el debate entre Guru y Sarukkai (2012) sobre la intocabilidad en la India (el problema de los intocables, los dalits), se presta alguna atención a la cuestión de la traducción intercultural. Sarukkai contrasta las concepciones occidentales del tacto, que ya se pueden encontrar en Aristóteles, con las concepciones indias (2012: 156-199). Por ejemplo, la distinción esencial en la cultura india se basa en la oposición entre tacto y contacto (2012: 164). Según Sarukkai, «teniendo en cuenta que las perspectivas filosóficas indias se han reflejado de varias formas en el orden social, será útil que empecemos por interpretar la intocabilidad a través de categorías específicas de las tradiciones culturales y filosóficas indias» (2012: 167). El debate entre Guru y Sarukkai sobre la intocabilidad es ejemplar en muchos aspectos. No solo saca a colación experiencias existenciales diferentes (diferenciadas por casta), sino también sistemas culturales y filosóficos diferentes (el occidental y el indio). Asimismo, ilustra el cosmopolitismo superior de las posiciones de los dos filósofos indios con relación a las de los filósofos occidentales con los que discuten sobre el tema, sobre todo las de Derrida y Merleau-Ponty. Mientras que estos últimos se limitan a la tradición occidental como si fuera una tradición universal, Guru y Sarukkai provincializan, de manera muy acertada, a los filósofos occidentales, ampliando nuestros puntos de vista y profundizando en nuestra comprensión. De este modo, ilustran una de las premisas esenciales de las epistemologías del Sur: la comprensión del mundo excede en mucho la comprensión occidental del mundo.

La cultura dominante, cristianizada, de Occidente ha sido más abierta ante las diferencias culturales relativas a los otros sentidos

aristotélica de los cinco sentidos en *De Anima* [*Acerca del alma*], *ca.* 350 a. C., la vista es el sentido superior, mientras que se relega el tacto a la posición inferior, la más vil. En la *Ética*, Aristóteles reserva el desprecio a los placeres «bestiales» del gusto, aunque, en especial, al «tacto erótico» (1118a: 24-25) (2007: 1).

que ante las relacionadas con el tacto[23]. A lo largo de la historia moderna de Occidente, el tacto ha perdido gradualmente relevancia como fuente de contacto con el mundo y se ha protegido, por así decirlo, en nombre de la higiene y el confort[24]. En una sólida reflexión sobre la cultura táctil de Occidente, Thayer afirma de forma muy significativa: «El tacto representa una continuación de nuestras fronteras y de nuestra separabilidad, puesto que permite una unión o conexión con los otros que trasciende los límites físicos. Por esta razón, entre todos los canales de comunicación, el tacto es el más cuidadosamente reservado y controlado, el usado con menos frecuencia y, no obstante, el más poderoso e inmediato» (1982: 298)[25].

El olfato y el gusto[26], y también el tacto, son los sentidos en los que las equivalencias sensoriales son más problemáticas, y el respeto por la intimidad y la integridad de los cuerpos es más riguroso. Quizá es por ello por lo que las epistemologías del Norte han sido especialmente reacias a conceder un valor epistémico a esos tres sentidos, al considerarlos más como meros instrumentos físicos o químicos de apoyo a diferentes formas de sociabilidad. Ese «menosprecio» también sirve a los intereses extractivistas de la ciencia moderna. Con el objetivo de rebajar los cuerpos subalternos, justificando así la subalternización, se construyen y se declaran socialmente no relevantes las experiencias sensoriales de los grupos sociales dominados. En este caso, el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado usan ideologías sensoriales que atribuyen sentidos inferiores a las clases, las razas y los géneros considerados

23. No se trata de una característica exclusiva de la cultura cristianizada. Basta con referir el sistema de castas del hinduismo y el papel de la intocabilidad discutido antes.

24. El tacto también se ha «salvado» por motivos religiosos. Una de las reglas de la *Compañía de Jesús* (los jesuitas) estipulaba: «Nadie debe tocar a otra persona, ni que sea en broma» (Barrett, 1927: 130). Sobre la historia cultural del tacto, véase Classen (2005).

25. Dentro del mismo espíritu, Ruth Finnegan afirma: «En la 'burbuja' de la privacidad que las personas mantienen a su alrededor, el tacto representa quizá la invasión más directa. Por tanto, no sorprende que se regule su práctica [...]. Cuando alguien, de manera inadvertida o en una situación inevitable, toca a personas extrañas o que no son íntimas, especialmente en espacios públicos, muchas veces pide perdón para dejar claro que el gesto intrusivo aparentemente implicado en esa presión táctil no ha sido en efecto intencional» (2005: 18-25).

26. Estos dos sentidos están relacionados, puesto que nuestro gusto muchas veces se origina en el olfato.

inferiores. Los cuerpos definidos como desiguales y diferentes son cuerpos que poseen olores y sabores extraños; en otras palabras, son cuerpos que «huelen mal» o «apestan» y cuyos sabores (sea de comida u otros) se consideran «salvajes», «inconvenientes», o «no saludables». Se presentan como cuerpos distantes, degradados, que, como objetos de sociabilidad, uno puede apropiarse de ellos y violarlos[27]; como sujetos de sociabilidad, deben mantenerse a distancia y, siempre que sea posible, permanecer intactos.

Los desafíos del oler, el saborear y el tocar profundos son enormes, puesto que para las epistemologías del Sur conocer con implica sentir con. La distinción hecha antes entre los de dentro y los de fuera es decisiva en este ámbito. El investigador que pertenece a la comunidad no tiene dificultades en sentir con, lo que no significa que las equivalencias sensoriales hagan automáticamente que sea más fácil para él el conocer con. Lo que parece fácil puede ser extremadamente traicionero. Como he afirmado antes, compartir las luchas de un grupo no significa dejar de corazonar. Compartir sentimientos no es posible sin, de algún modo, compartir las experiencias de los sentidos: oler, comer y tocar lo que el grupo huele, come o toca. Sin embargo, eso no significa en absoluto tener las mismas experiencias sensoriales y reaccionar a estímulos del mismo modo. El sentir con solo exige que las diferencias no sean estigmatizadas o convertidas en curiosidades etnográficas. Los desaciertos o desencuentros de equivalencias (para mí, huele o sabe bien; para ti, huele o sabe mal) son menos importantes que la complicidad con la lucha contra la dominación. Sin embargo, por otro lado, esa complicidad se puede valorar mediante el descubrimiento de equivalencias sorprendentes, gustos parecidos y el placer compartido a la hora de saborear la comida o la bebida. El corazonar se refuerza a través de la comunión sensorial, tanto en la danza y el canto como en el acto de compartir la comida. La inversión del cuerpo es especialmente profunda a este respecto, y subvierte cualquier idea de distinción entre lo que es y lo que no es relevante para la investigación[28].

27. De este modo se consideraba que los esclavos eran menos sensibles al dolor. Véase Bourke (2014: 301-319).

28. El mayor desafío al que se enfrenta el investigador posabisal tiene que ver con la comida que no logra dejar de considerar repugnante. Evidentemente, este problema existe o se vuelve significativo solo en el contexto de la investigación que implica conocer con y sentir con. En este (como quizá en otros campos), Charles

Está claro que no podemos minimizar las dificultades. Ahora es necesario enfrentarse a una cuestión casi dilemática: ¿cómo podemos esperar que los cuerpos subalternos —cuya sensibilidad está sujeta a un proceso de naturalización que los limita— liberen los sentidos, teniendo en cuenta que ningún conocimiento es liberador sin la liberación de los sentidos? Los cuerpos subalternos son cuerpos cuyas experiencias sensoriales están muy condicionadas por factores que no controlan. Para ser eficaz, la investigación posabisal deberá invertir la relación entre la lógica del descubrimiento y la lógica del acto de compartir: deberá empezar por volver creíble la existencia de limitaciones de sensibilidad antes de revelar de manera creíble los factores que causan dicha limitación. Sin el constreñimiento resultante de experiencias sensoriales cuya falta se considera grave e injustamente causada, ningún tipo de dominación se sentirá amenazado.

La pedagogía sensorial intercultural a la que se debe someter el investigador posabisal tiene varios aspectos reseñables. El primero consiste en tener siempre en cuenta que las premisas básicas de las epistemologías del Sur están arraigadas en cuerpos concretos. Una de esas premias —la variedad infinita de las experiencias del mundo— es especialmente relevante en este contexto. Sin embargo, esa variedad infinita se halla de manera contradictoria en cuerpos infinitos. Los modos en que los cuerpos viven sus experiencias sensoriales siempre son solo una de las versiones posibles, pese a que, para los propios cuerpos, esa versión específica parezca presentarse como la única posible. Esto sucede porque la reproducción continua de desigualdades de poder y de diferencias culturales «naturaliza» la sensibilidad (y la insensibilidad). Cuanto más desiguales sean las relaciones de poder y más rígidas sean las diferencias culturales, más limitada es la experiencia sensorial de los cuerpos subalternos. Esta limitación es una de las armas más eficaces de

Darwin se sitúa en las antípodas de la situación del investigador posabisal. «En Tierra del Fuego, un nativo tocó con su dedo un poco de carne fría en conserva que yo estaba comiendo en nuestro campamento y mostró con claridad el enorme asco que le producía su textura blanda. Por mi parte, también sentí un tremendo asco ante el hecho de que un salvaje desnudo tocara mi comida, aunque sus manos no parecieran estar sucias» (1872: 257). La repugnancia mutua causada por la enorme distancia cultural hizo que Darwin registrara su perplejidad: dos mundos que se tocan físicamente; sin embargo, inconmensurables en lo que respecta a todo el resto. Sobre reacciones a la comida repugnante, véase Prescott (2012).

los poderes dominantes. La verdad es que no se puede conocer y actuar de manera diferente si no nos sentimos de manera diferente. El investigador posabisal debe aprender a imaginar las potencialidades sensoriales reprimidas por la naturalización de la sensibilidad vigente, tanto la suya como la del grupo con el que comparte la investigación. Imaginar las potencialidades sensoriales constituye en sí mismo un acto de rebelión contra poderes desiguales y culturas desigualmente diferentes. Dicha rebelión, una vez compartida por el grupo, es el primer paso para desnaturalizar sensibilidades vedadas o prohibidas.

La pedagogía sensorial intercultural exige que el investigador posabisal se distancie de lo que conoce y esté dispuesto a familiarizarse con lo que le resulta extraño. Necesita construir una ecología interna de experiencias sensoriales capaz de proporcionarle suficiente flexibilidad a fin de prestar atención a los diferentes encuentros generados por la investigación (y, a veces, también por la lucha). La copresencia y el corazonar pueden exigir que, en momentos de peligro, se traten los cuerpos heridos u ofendidos y que, en momentos de fiesta, los cuerpos jubilosos puedan disfrutar de comer, beber, cantar y bailar.

Capítulo 9

LA DESMONUMENTALIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO ESCRITO Y ARCHIVÍSTICO

En el capítulo 3, he afirmado que las epistemologías del Norte privilegian el conocimiento escrito, tanto en la ciencia como en las humanidades o la literatura. Además de proporcionar firmeza o estabilidad y permanencia al conocimiento, la escritura diferencia fácilmente el conocimiento de otras prácticas sociales; sin esa distinción, no sería posible estabilizar las condiciones y los criterios de precisión, excelencia, innovación y creatividad del pensamiento moderno. La autonomía del conocimiento escrito es el resultado, y no la causa, de las condiciones y criterios que crea. A continuación, me referiré solo a la ciencia, aunque mucho de lo que afirmaré también se pueda aplicar, con algunas adaptaciones, a otros conocimientos cultos o eruditos, es decir, conocimientos socialmente reconocidos como distintos de otras prácticas sociales y, a la vez, autónomos, debido a condiciones y criterios que han producido por sí mismos.

Con relación a la ciencia, la autonomía, en conjunto con la exclusividad del rigor o la precisión y la eficacia instrumental y racional, proporciona a la ciencia un carácter monumental, una grandiosidad que establece distancia, una perennidad que permite la memoria, una arquitectura narrativa que evoca el heroísmo. La ciencia es un monumento *sui generis*. Al igual que cualquier otro monumento, posee un interior y un exterior. El exterior es el ser social de la ciencia, el modo en que la ciencia se presenta en la esfera pública; el interior se refiere al trabajo efectivo asociado a la actividad científica mientras se realiza. El interior confuso y desordenado de la ciencia contradice completamente su exterior monumental; sin embargo, eso no afecta mínimamente la credibilidad del monumento.

Hacer ciencia y ser ciencia son dos realidades inconmensurables unidas por una creencia[1], por una fe en la ciencia que es independiente de lo que ella hace y de cómo lo hace. La hegemonía de la ciencia es la versión secularizada de dicha fe.

Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, la ciencia abisal es una ciencia monumental. Su eventual inclusión en las ecologías de saberes exige una intervención *desmonumentalizadora*. Dicha intervención tiene varios componentes. Uno de ellos ya se ha analizado en el capítulo 1: consiste en someter la ciencia a un doble criterio de confianza a través del cual la autonomía relativa de la ciencia se confronta con la tarea pragmática de fortalecer las luchas contra la dominación. Los otros componentes son la oralización, la personalización y la lógica argumentativa.

La *oralización del conocimiento escrito*. El conocimiento científico abomina de la oralización; solo la acepta de un modo muy limitado y en contextos altamente controlados. Algunos de esos contextos son la clase, el laboratorio, los congresos, pero el texto escrito está siempre presente para controlar la inexactitud de las interacciones orales. En cambio, los contextos en los que las ecologías de saberes tienen lugar están, en general, poco controlados; a medida que existe algún control, las prioridades en cuestión son muy diferentes de las que se derivan de los contextos científicos. Del mismo modo, se trata de contextos en los que prevalece la oralidad, aunque solo sea porque todos los conocimientos que intervienen más allá de la ciencia son orales. Además, en esos contextos, los debates sobre conocimientos no tienen en el punto de mira los conocimientos en sí mismos y, en vez de ello pretenden entender cómo pueden contribuir a valorar la resistencia y fortalecer las luchas. Es por ello por lo que la oralización no afecta solo al conocimiento; también afecta al ámbito personal del científico, tanto como científico como como ciudadano. No hay oralización del conocimiento sin una cierta *personalización del conocimiento*. La noción del intelectual-activista, que he defendido como un intelectual de retaguardia, es crucial en este contexto porque solo ella asegura la coherencia y la convicción necesarias para la transposición o la traducción del conocimiento científico a contextos cognitivos no controlados por el científico. Sin la implicación personal del científico

1. Sobre la diferencia entre la ciencia como creencia y la ciencia como conjunto de conocimientos, véase Ortega y Gasset (1942).

como científico, el conocimiento científico puede que sea incapaz de dar su contribución potencial a las ecologías de saberes.

Lejos del texto escrito o en un contexto no dominado por la escritura, el conocimiento científico se presenta frágil y muchas veces poco convincente. Si el intelectual de retaguardia no tiene en cuenta la naturaleza de la comunidad argumentativa que emprende la ecología de saberes, puede acabar por boicotear su propio voluntarismo y la posible utilidad del conocimiento científico. La inutilidad o la falta de adecuación del conocimiento científico muchas veces son el resultado de la arrogancia y el hermetismo del científico. En otras palabras, una vez confinado a la respectiva zona de confort —la comunidad científica—, el conocimiento científico recurre a su propia retórica argumentativa[2], una retórica que es totalmente ineficaz cuando el conocimiento se evoca fuera de su zona de confort, por ejemplo, en contextos de lucha social. Los contextos en los que se dan las ecologías de saberes crean comunidades epistémico-políticas que exigen otros tipos de argumentación retórica: en vez de lenguaje técnico, lenguaje vernáculo; en vez de narrativa monológica, narrativa dialógica; en vez de explicación, traducción; en vez de precisión metodológica, resultados inteligibles; en vez de contribución a la ciencia, contribución a la sociedad; un equilibrio entre nuevas respuestas y nuevas preguntas; ni certezas ni dudas inmoderadas.

Desmonumentalizar los conocimientos monumentales[3] es una condición previa para la apertura de espacios argumentativos en los que otros saberes puedan mostrar su posible contribución a una comprensión del mundo más diversa y más profunda, y a una transformación social progresista más eficaz y más ampliamente compartida. En los últimos años, me he dedicado a algunos proyectos de investigación que se rigen por las orientaciones epistemológicas y metodológicas que propongo en este libro. Basándome en mi experiencia de investigación, a continuación presento dos procesos de desmonumentalización de conocimiento: «Conversas del Mundo» y «Voces del Mundo». Un tercer proceso, los talleres de la Univer-

2. Esta retórica hoy en día se encuentra bien documentada. Véase la bibliografía referida en Santos (2007b).

3. Aquí abordo la ciencia, el conocimiento monumental más influyente de nuestro tiempo. En el pasado, y durante muchos siglos, el conocimiento monumental más influyente fue la teología. En algunas sociedades lo sigue siendo.

sidad Popular de los Movimientos Sociales, se presentará en el capítulo 12.

Conversas del Mundo

El proyecto «ALICE – Espejos extraños, lecciones imprevistas: definiendo para Europa un nuevo modo de compartir las experiencias del mundo» (http://alice.ces.uc.pt/) integró experimentalmente algunas innovaciones metodológicas que pretendían promover el diálogo y explorar otras articulaciones entre diferentes tipos de conocimientos. Esas metodologías innovadoras tienen el objetivo de poner a prueba las posibilidades de cocreación de conocimiento en contextos cognitivos desmonumentalizados. Dos de ellas implican la desmonumentalización de conocimientos de superautores, de quienes he seleccionado dos tipos: intelectuales de renombre y activistas de renombre. En el caso de los intelectuales, la monumentalidad también es inherente al conocimiento escrito. Estas dos metodologías innovadoras ponen de relieve la oralidad. Son las «Conversas del Mundo», que abordaré en el próximo apartado, y los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales que, como ya he mencionado, se tratarán en el capítulo 12.

Las «Conversas del Mundo» consisten en largos diálogos entre mi persona y distintos intelectuales en cuya obra teórica identifico una fuerte presencia de las epistemologías del Sur o activistas conocidos por las luchas que emprenden contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En cuanto a las conversaciones con intelectuales, la conclusión más importante tiene que ver con la comparación entre las teorías y las ideas que proponen en sus obras y con el modo en el que las formulan oralmente, sobre todo cuando participan en un diálogo[4]. Las ideas escritas se transfiguran de manera sorprendente cuando se exponen oralmente y en un contexto de diálogo. En general, a través de la oralización, el conocimiento se vuelve más incierto, más incompleto y menos diferenciado con relación a otros conocimientos. Aquí solo trato de diálogos en los que el propio autor o la propia autora presenta una versión oral de su conocimiento escrito. Es evidente que po-

4. Se puede acceder a las «Conversas del Mundo» en http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/has_video/conversations-of-the-world/?lang=pt.

dremos imaginar otras situaciones en las que las ideas escritas de un autor se presentan oralmente por terceros, como sucede en el contexto de una clase. Hay muchas formas de proceder a la transfiguración oral de un texto escrito.

La inversión de la lógica del descubrimiento y de la lógica de la justificación[5]. Al principio, la conversación tiende al contexto y a la lógica de la justificación y solo pasa gradualmente de la lógica/contexto de la enunciación a la lógica/contexto del descubrimiento, es decir, a los verdaderos procesos y motivos (motivos muchas veces afectivos, intuitivos, no científicos) que llevaron a la formulación inicial de un determinado avance científico o intelectual. Cuando se da ese movimiento, el conocimiento escrito pierde mucha de su linealidad e irreprensible racionalidad. Se deja describir según factores, incidentes, o incluso anécdotas que habrían dejado sin crédito el texto si hubieran figurado en su versión escrita: por ejemplo, los contextos en los que se dio la escritura, los motivos que no tuvieron nada que ver con la simple curiosidad científica, influencias que muchas veces se silenciaron en el texto escrito, dudas, gestos de desistimiento y recuperación, formulaciones muy dispares, intenciones analíticas diferentes de las que más tarde se atribuyeron al proyecto. Todo esto hace que las ideas adquieran una humanidad y una vivacidad ausentes del texto escrito.

De la flecha al cangrejo y al sapo. Mediante la oralidad y el diálogo, el conocimiento escrito pierde linealidad, es decir, la trayectoria y la dirección propias de la flecha, y adopta, en diferentes momentos de su creación, dos movimientos animales. Por un lado, está el movimiento del cangrejo, cuando el proceso de construcción de conocimiento avanza lento y confuso, en zigzag, en dirección a una meta final. Por otro lado, está el movimiento del sapo, cuando el conocimiento progresa en saltos repentinos. En ambos casos, el movimiento pasa a no tener ni un ápice de autonomía, pues ocurre sin ninguna referencia a un protocolo metodológico. A través de la oralización, se vuelve evidente que todo el conocimien-

5. En la filosofía de la ciencia hay un gran debate sobre la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación, una distinción cuya aceptación no es consensual. Véase la entrada sobre el descubrimiento científico en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/entries/scientific-discovery/#DisBetConDisConJus) (Schickore, 2014). Véanse también Schickore y Steinle (2006) y Kordig (1978: 110-117).

to creado por los humanos, incluyendo el conocimiento científico, es, en última instancia, ametódico.

Ausencia de rigor. Durante el proceso de oralización, el conocimiento se altera, dejando de lado la lógica retórica y la técnica propia de la escritura, y abriéndose, quizá con dificultad, a una lógica retórica «natural» que debe tener en cuenta el sentido común[6]. Me refiero a la retórica de la relevancia pragmática, es decir, a considerarse los beneficios derivados de los resultados y presuponer que se trata de un contexto social, político y económico en el que el científico y el filósofo no tienen sino la competencia de un ciudadano común. En este proceso de oralización, sobre todo si se da en un contexto de diálogo, la distinción entre lo que es relevante y lo que no lo es, distinción crucial en el conocimiento escrito, prácticamente desaparece. El conocimiento escrito se vuelve una historia que podría contar alguien que no fuera científico.

En ese proceso, el conocimiento teórico o científico adquiere una fuerte capacidad de persuasión, aunque pierda rigor según los protocolos metodológicos. Evidentemente, se puede sospechar que, al desmonumentalizarse a través de la pérdida de rigor, el conocimiento en cuestión podrá, a su vez, remonumentalizarse por la persuasión adicional que adquiere. Me arriesgo a sugerir que esto no será muy probable; la persuasión se da en un contexto dialógico y no se dialoga con monumentos, como quedará claro en lo que se presenta a continuación.

Familiaridad y proximidad. Anteriormente, he afirmado que la monumentalidad de la ciencia se basa en creer en lo que es la ciencia, más que en lo que hace, o en cómo lo hace. Evidentemente, el científico puede intensificar la monumentalidad presentándose, en contextos no científicos, como un icono o incluso como un ídolo de la monumentalidad de la ciencia. Sin embargo, los intelectuales cuyo trabajo se rige por las epistemologías del Sur y, sobre todo, los científicos que aceptan participar en ecologías de saberes son críticos acérrimos de la monumentalidad de la ciencia; así pues, diálogos como los que describo aquí se vuelven auténticos azotes para iconos e ídolos. Al destacar los modos de hacer ciencia y de crear conocimiento, el científico o el filósofo muestran que son un ser humano como cualquier otro, convirtiéndose así en un media-

6. En el caso del conocimiento científico escrito, la actitud-modelo en cuanto al sentido común es la de estigmatizar para que pueda ser más fácil refutarlo.

dor o traductor que acerca la ciencia a los ciudadanos normales, como él. A consecuencia de ello, el conocimiento escrito se vuelve más familiar y más próximo a las experiencias de vida de las personas y los grupos sociales.

Espacio-tiempo y la corporalidad del conocimiento. Como es fácilmente comprensible tras ver las «Conversas del Mundo», los contextos y los ambientes en los que se desarrolla el diálogo muestran claramente que lo que circula en la conversación es mucho más de lo que se dice. Los espacios-tiempo que nos rodean, y que no son referidos, también afectan al diálogo. Su presencia silenciosa se vuelve mucho más relevante al asumir la forma de un icono trascendente que nos observa, nos acoge, nos protege. Algunos ejemplos: la conversación con D. L. Sheth tiene lugar en Ahmedabad, junto al río Sabarmati, no muy lejos del *ashram* de Gandhi. La conversación con Mogobe Ramose se da en Pretoria, en el Freedom Park, un monumento importante que celebra la lucha contra el *apartheid* y la nueva Sudáfrica. La conversación con Silvia Rivera Cusicanqui se mantiene en el Valle de las Ánimas, a 3900 metros de altitud; por detrás de nosotros se alza el Illimani, la montaña sagrada de los pueblos indígenas de los Andes. El fuerte simbolismo de estos lugares impregna todo lo que se dice y no se dice, nuestros cuerpos y gestos, las ideas e imágenes que surgen en el debate. Impregna los silencios y los ritmos del diálogo, la forma en la que nos disponemos a escuchar profundamente. Incluso el respeto mutuo de los interlocutores se destaca por su propio respeto por los lugares y las memorias que los rodean. Las interacciones intelectuales se mezclan con afectividades, surge un corazonar que los incita a profundizar más y a generar más confianza mutua. El conocimiento que emerge es, de algún modo, muy local, por más universales que sean los temas discutidos. Es un conocimiento profundamente situado que alguien que solo lea la transcripción del diálogo no podrá comprender en su totalidad. En una palabra, se trata de una ecología de saberes *sui generis* porque empieza como una ecología que implica conocimientos eruditos y acaba como una ecología de saberes que abandonaron la erudición sin saber lo que han ganado concretamente en ese proceso. Sin embargo, existencialmente, esos saberes constituyen una experiencia plena, no una mera experiencia cognitiva, sino también una experiencia humana, no solo una experiencia individual, sino también colectiva, una experiencia no simplemente rodeada de naturaleza, sino también impregnada de

ella, y no solo inmanente, sino también trascendente, no solo cumplida en el presente-presente, sino también en el presente como memoria y en el presente como utopía.

Es dudoso que ese conocimiento se pueda transmitir fuera de los contextos en los que se ha generado sin quedar más o menos empobrecido, circunstancia en plena consonancia con las epistemologías del Sur. Los conocimientos que tienen vitalidad suficiente para fortalecer las luchas sociales deben surgir de contextos intensos y complejos, contextos como los que permiten que el corazonar se invente razones que la razón fría desconoce, para impulsarlos a compartir luchas y riesgos.

Coconocimiento. Si el diálogo tiene éxito, la circulación de conocimientos será intensa; en un momento dado, la circulación se vuelve interpretación o incluso construcción cooperativa de conocimiento nuevo. Debo destacar que, en lo que respecta a las «Conversas del Mundo», y teniendo en cuenta que soy uno de los interlocutores, mi propio conocimiento escrito se somete a la oralización y, de este modo, las transformaciones que el conocimiento de mi interlocutor o de mi interlocutora sufren son paralelas a las de mi propio conocimiento. Así pues, sin perder la respectiva identidad, los conocimientos en diálogo ganan nuevos elementos que surgen del proceso de cocreación.

Interrumpir disciplinas racializadas. Teniendo en cuenta que la línea abisal atraviesa y constituye el pensamiento eurocéntrico moderno, todas las disciplinas modernas están racializadas: se establecieron desde este lado de la línea abisal (el lado de la sociabilidad metropolitana) como si la existencia del otro lado de la línea (la sociabilidad colonial) no importara o no tuviera influencia. En realidad, los procesos históricos del desarrollo de las varias disciplinas fueron bastante distintos, de ahí se deriva que la presencia perturbadora de la línea abisal se sintió más profundamente en algunas de esas disciplinas. Entre ellas, la filosofía es probablemente la que mejor ha conseguido exorcizar la presencia fantasmagórica de la línea abisal y, por tanto, es la más abisal de las disciplinas[7]. Su carácter abisal tiene, de hecho, varias dimensiones. Por un lado, se considera que la filosofía universal es la filosofía occidental, con origen en la Antigua Grecia; por otro lado, Grecia, a partir del si-

7. Sobre filosofía africana, véanse Santos (2014a: 202-204; 2017a: 252-255) y la bibliografía citada allí.

glo XIX, se concibió como exclusivamente europea, dejándose de lado su tradición egipcia y persa. Asimismo, el hecho de que la línea abisal se trace en conjunto con la raza y el género puede tener algo que ver con el hecho de la que la filosofía es, en general, una rama de conocimiento practicada por hombres blancos. Este no es el lugar indicado para analizar cómo, recientemente, se ha puesto en duda esta concepción de filosofía[8]. En el contexto de las «Conversas del Mundo», quiero incidir en el hecho de que el reconocimiento del número cada vez mayor de mujeres filósofas y de filósofos negros, afrodescendientes o indígenas no significa que haya un reconocimiento de las filosofías feministas, negras, africanas o indígenas. Además, incluso cuando se reconocen dichas filosofías, generalmente se consideran en conjunto, como un grupo homogéneo con características específicas que las distinguen de la gran disciplina a la que pertenecen. Por tanto, mientras se discute *ad nauseam* la pluralidad de corrientes filosóficas situadas en el ámbito de la tradición filosófica canónica, se racializan o se sexualizan las otras filosofías, entre otros factores, debido a la opacidad que se crea en torno a su diversidad interna.

En las «Conversas del Mundo» he intentado interrumpir la línea abisal de la filosofía en dos niveles: la división racial y la negociación o la invisibilidad de la diversidad interna. Admiro muchísimo el trabajo de los dos filósofos con quienes mantuve una conversación; ambos son negros y africanos, y tienen posiciones muy divergentes sobre el significado de filosofar y el estatuto de la filosofía africana. Se trata de los profesores Valentim Mudimbe y Mogobe Ramose[9].

8. Sobre raza y racismo, véanse, por ejemplo, Babbitt y Campbell (1999), Bernasconi (2003) y Valls (2005). Sobre prejuicios de género en la filosofía, véanse Tuana (1992), Tuana y Tong (1994), Warren (2009) y Zack (2000). Sobre puntos de vista más antiguos, pero aún muy importantes, sobre el tema, véanse Gould (1983), Lloyd (1984), Spelman (1988) y Waithe (1987).

9. Se puede acceder a la conversación con el profesor Mudimbe en http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-ii-valentin-y-mudimbe-and-boaventura-de-sousa-santos/?lang=pt y con el profesor Ramose en http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/democratising-democracy/conversation-of-the-world-vi-boaventura-and-mogobe-b-ramose/?lang=pt. Reconozco que aún no he tenido la oportunidad de analizar la dimensión de género de la línea abisal en la filosofía en las «Conversas del Mundo».

Promover autorías cognitivas otras

El caso de los sabios-filósofos de Odera Oruka

Desmonumentalizar el conocimiento erudito puede derivarse de un proceso a través del cual un autor erudito promueve activamente el surgimiento de autores de otros tipos de conocimiento con representaciones alternativas del mundo. Explícita o implícitamente el autor erudito en cuestión puede hacerlo con el propósito de desmonumentalizar su propio conocimiento. El caso más conocido es quizá el de Odera Oruka, el ya referido filósofo keniano que, insatisfecho con la noción eurocéntrica de que la filosofía es la quintaesencia del conocimiento erudito y escrito, se dedicó a un proyecto que denominó *Sage Philosophy* (filosofía de la sagacidad), a fin de divulgar la filosofía de los sabios-filósofos de su país, algunos de los cuales no saben leer y escribir. Más tarde, surgieron seguidores del proyecto en otros contextos y en otras regiones del mundo[10]. La iniciativa de Oruka tiene muchas facetas innovadoras. Para lo que pretendo en este capítulo, la más importante tiene que ver con el destaque de la dialéctica monumentalización/desmonumentalización. Al poner a los campesinos sabios de su país al mismo nivel epistemológico que él mismo, filósofo reconocido por la tradición filosófica occidental y hegemónica, Oruka desmonumentaliza esa tradición, así como su conocimiento erudito adquirido. Sin embargo, se puede argumentar que, al hacerlo, el filósofo formado en Occidente acaba por monumentalizar la «sagacidad». Este argumento cobra forma a través de la distinción que Oruka propone entre el sabio filósofo y el sabio popular, es decir, entre el sabio filósofo que reflexiona crítica y creativamente sobre el conocimiento africano ancestral y el que no lo hace. Solo el sabio filósofo tiene ante la tradición la actitud que se espera de un filósofo, independientemente de si es o no filósofo profesional.

Una reflexión más profunda nos llevaría a decir que Oruka desmonumentaliza toda la filosofía al mostrar no solo la diversidad de las teorías filosóficas, sino también la diversidad de autorías filosóficas y de procesos de creatividad y legitimación autoral. La iniciativa de Oruka también nos ayuda a precisar el concepto de extractivismo metodológico que he presentado como una caracte-

10. Para Mozambique, véase Castiano (2015).

rística esencial de la ciencia abisal moderna. Los sabios (*sages*) son autores, e incluso superautores, si tenemos en cuenta el sentido que he atribuido al término en el capítulo 3; sin embargo, son autores en sus comunidades, en las que la autoridad de su conocimiento es reconocida por todos. No son ni se presentan como autores más allá de ese contexto. Para volverse autores, que, a fin de cuentas, es el último objetivo de Oruka, el filósofo debe extraer de ellos un segundo y diferente tipo de autoría, debe entrevistarlos y llevarlos a formular sus ideas de la mejor manera posible, confrontándolos con cuestiones y situaciones que atestiguan la naturaleza reflexiva, crítica y creativa de su pensamiento. Para ello, Oruka adopta una posición metodológica muy parecida a la del investigador abisal y extractivista[11]. Tiene que ser selectivo, unidireccional y guiarse por un objetivo que es su propio objetivo y no el de su entrevistado. Sin embargo, la semejanza termina aquí.

Como investigador abisal pretende extraer información para construir sobre ella su propio conocimiento. Oruka pretende extraer conocimiento (y no, en ningún caso, información) para crear un conocimiento otro; pretende cuestionarse a sí mismo como autor acreditado de conocimiento erudito, reuniendo a un grupo de pares en cuanto al conocimiento, a pesar de que las credenciales y habilitaciones de dichos pares sean de un tipo y tengan un origen completamente diferente. Oruka emprende una importante revolución cognitiva, tan importante como la de Paulo Freire en el área de la educación y la pedagogía con sus obras *Pedagogía del oprimido* (1970) y *Pedagogía de la liberación* (Shor y Freire, 1987). Tanto Oruka como Freire pretenden ampliar la conversación del mundo, multiplicando las representaciones capacitadoras del mundo de la autoría de grupos sociales excluidos, dominados o subalternos. Es por ello por lo que Oruka se posiciona en las antípodas del extractivismo abisal. La segunda autoría que busca en los sabios-filósofos acaba por ser una coautoría en la que participan los sabios (*sages*) y él mismo.

11. El consejo que Oruka deja a los investigadores apunta en esa dirección: «El papel del entrevistador es hacer de provocador del sabio. La entrevista sirve para ayudar al sabio a esclarecer todas sus ideas sobre el tema analizado. Durante la discusión, el entrevistador debe usar la grabadora para registrar todo lo que se discute. Sin embargo, algunos sabios pueden sentirse molestos con la persistencia de las provocaciones. Muchos otros las aprecian y querrán continuar» (1990: 31).

Las Voces del Mundo

Existen muchos otros modelos de promover la autoría cognitiva. Uno de ellos surge en el transcurso de otro proyecto que coordiné entre 1999 y 2001, subvencionado por la MacArthur Foundation y por la Fundação Calouste Gulbenkian. El proyecto, «Reinvención de la emancipación social» (http://www.ces.uc.pt/emancipa/pt/index.html)[12], movilizó a 69 científicos sociales originarios de seis países —Sudáfrica, Brasil, Colombia, India, Mozambique y Portugal—. Teniendo en cuenta que muchos de los temas analizados se relacionaban con las luchas sociales y los movimientos sociales implicados en ellas, propuse que algunos de los líderes de los movimientos sociales con quienes los investigadores tenían una estrecha relación de confianza fueran entrevistados por ellos, en entrevistas no convencionales, violando las pautas metodológicas de las ciencias sociales abisales. Las entrevistas podían tener la duración de un día entero o incluso más; se debían centrar en los temas que habían sido objeto de análisis en los estudios de caso, aunque también pudieran abordar cualquier otro asunto que el entrevistado o el entrevistador consideraran relevantes. El objetivo no era obtener información adicional y sí conocimientos y puntos de vista diferentes. Esas entrevistas se publicaron más tarde en un libro titulado *As Vozes do Mundo*[13] (2008), con una breve nota biográfica escrita por el entrevistador al principio de cada entrevista.

De este modo, fue posible oír las voces de activistas sociales y políticos de dos países africanos (Mozambique y Sudáfrica), dos países asiáticos (China y la India), dos países latinoamericanos (Brasil y Colombia) y un país europeo (Portugal)[14]. Las voces eran representativas solo por su carácter ejemplar, por la naturaleza única de las luchas, historias de vida y narraciones que nos presentaban con insuperable transparencia. Se podrían haber elegido otros millones de voces, todas ellas también representativas según el criterio de la ejemplaridad. Esas voces no oídas constituyen el inaprensible silen-

12. De este proyecto se derivan publicaciones relevantes en español (Santos, 2004 y 2011) y en portugués (Santos, 2003, 2005c, 2005d, 2009c).

13. Véase Santos (2009c).

14. La selección no se hizo siguiendo ningún criterio general de representatividad, ya sea la diversidad regional, el tipo o el tema de la lucha, o el equilibrio de sexo. En el último caso, hubo algún esfuerzo en ese sentido, por desgracia sin éxito. Hay cinco voces de mujeres y nueve de hombres.

cio planetario a través del cual las voces de los activistas hablaron y cuya fuerte presencia reconocieron.

¿Quién es activista? La elección de los entrevistados se limitó, en principio, a las luchas y los movimientos analizados en el proyecto. Sin embargo, es evidente que esa delimitación admitía un margen muy considerable. En una primera aproximación, se podría decir que los potenciales entrevistados fueron los Gandhi desconocidos, un Martin Luther King Jr., un Nelson Mandela, una Rosa Parks, un Emiliano Zapata, una Rigoberta Menchu, un Subcomandante Marcos, un Chico Mendes, etc. ¿Pero cómo identificarlos si nuestro objetivo era analizar las luchas y los movimientos en curso, es decir, antes de que los activistas alcanzaran el reconocimiento público? Recordemos que muchas veces los activistas son ampliamente reconocidos solo después de morir.

En su lugar, podríamos definir el perfil de los activistas a través del concepto gramsciano del «intelectual orgánico» o referirnos simplemente a pensadores-activistas. Ese enfoque tampoco sería correcto. El intelectual orgánico de Gramsci implica un conocimiento técnico que surge en el contexto de la clase trabajadora, y que pretende organizarla y prepararla para organizar y administrar la sociedad en general[15]. La denominación sería correcta con relación a algunos (pero no todos) de los activistas implicados en las luchas de los trabajadores, aunque no con respecto a aquellos implicados en los muchos otros contextos de la lucha social.

En general, el criterio fue escoger para nuestras entrevistas a activistas o líderes de luchas, movimientos, iniciativas y organizaciones progresistas comprometidas con la resistencia contra la opresión y en lucha por una sociedad más justa y por una vida colectiva mejor; líderes o activistas que habían tenido éxito en sus luchas y en ellas habían adquirido una experiencia y un conocimiento prácticos que estaban dispuestos a compartir. Los niveles de educación formal podrían variar, algunos incluso podrían no saber leer y escribir. Lo importante era que tuvieran un conocimiento prác-

15. «Todas las personas son intelectuales [...] pero no todas tienen en la sociedad la función de intelectuales» (Gramsci, 1971: 9). Una de las características más importantes de cualquier grupo que se está desarrollando en el sentido de la dominación es la lucha para asimilar y conquistar «ideológicamente» a los intelectuales tradicionales, aunque esa asimilación y conquista se vuelvan más rápidas y más eficaces cuanto más logre el grupo en cuestión crear en simultaneidad a sus propios intelectuales orgánicos (1971: 10).

tico que, al haber surgido de experiencias y luchas muy concretas, incluía sacar de esas luchas lecciones útiles para otros activistas implicados en luchas en otros lugares[16]. Así como en el caso de los sabios-filósofos de Oruka, los criterios para promover autores de un conocimiento otro se proponían desde fuera. No estábamos ante el tipo de mingas epistémicas analizado en el capítulo 7.

Los conocimientos de los activistas. Al leer *As Vozes do Mundo* y al confrontar las declaraciones de los activistas con las entrevistas que habían dado en el pasado a los investigadores relacionados con el proyecto mencionado antes, resulta sorprendente la selectividad extractivista de las metodologías científicas sociales convencionales que orientaron ese proyecto de investigación. En el transcurso de la investigación, ciudadanos y ciudadanas, autores y autoras de sus propias vidas e ideas, poseedores de un gran abanico de conocimientos, se veían limitados a responder a preguntas y a lidiar con temas que tan solo eran del interés de los investigadores. De los textos de los activistas surge un análisis muchas veces muy parecido al de los sabios-filósofos de Oruka. En otras palabras, un tipo de análisis más denso y con una textura más refinada y diversificada que la de los análisis convencionalmente científicos. Las convenciones que restringen la semántica, la lingüística y la narrativa no figuran en *As Vozes do Mundo*. Se nos permite «ver» lo que esas convenciones ocultan.

Pese a ello, el conocimiento científico está presente a través de la elección de manifestaciones concretas de conocimiento no científico, artesanal, a través de la elección de preguntas que proporcionan estructura a la historia de vida del individuo y, principalmente, a través de la conversión o la traducción de un conocimiento oral en una narrativa escrita. Sin embargo, en este caso el estatuto epistemológico del conocimiento científico social es diferente: en vez de producir conocimiento, el papel del conocimiento científico es facilitar la emergencia y la autopresentación de conocimientos otros. Podríamos concebir *As Vozes do Mundo* como

16. Con respecto a la exposición de líderes o activistas a los medios de comunicación se utilizó un criterio de selección adicional. En su momento, mi opinión (que mantengo) era que es preferible seleccionar activistas o líderes que no hubieran sido muy expuestos mediáticamente. Dicha exposición muchas veces implica una especie de entrenamiento perverso de un discurso narcisista, trufado de banalidades, o incluso mentiras, cuando estas últimas sirven al propósito del autoengrandecimiento del entrevistado.

un conjunto de ejemplos de «sentido común emancipatorio». Según las propias voces, se trataba de historias de secuencias de acontecimientos causados por los narradores o de los que estos fueron víctimas y de interpretaciones del universo más amplio que surgía de sus experiencias al intentar transformar el mundo en un lugar mejor. Se trataba de conocimientos de activistas como autoexpresión de activismo pasado, presente y futuro. Los relatos eran al mismo tiempo colectivos y extremadamente personales. Teniendo en cuenta su diversidad, se trataba de conocimientos diferentes y no de manifestaciones diversas de una forma única de conocimiento.

¿El proyecto de *As Vozes do Mundo* fue, en efecto, un proyecto de investigación posabisal? Si miramos hacia atrás, se puede decir que se trató de un proyecto de investigación casi posabisal. Por un lado, el proyecto reconoce el valor epistemológico del conocimiento de los activistas. Por el otro, ese conocimiento surge totalmente separado del conocimiento científico producido sobre las luchas en las que esos activistas participaron. Como he dicho antes, no hubo ninguna minga epistémica. *As Vozes do Mundo* se publicó como un libro autónomo, lo que significa que, al publicarse en otros libros, los análisis científicos efectuados en el marco del proyecto de investigación estaban «protegidos», o, por lo menos «aislados» de las «voces del mundo». ¿Acaso lo textos científicos se protegieron para preservar su monumentalidad? ¿Acaso la monumentalidad se ha acabado por traducir en un empobrecimiento? Además, al ser publicado por separado, ¿acaso *As Vozes do Mundo* crearon su propia monumentalidad?

¿Cómo podría el proyecto haber ido más lejos siguiendo en la línea de la investigación posabisal? La separación estricta entre el conocimiento científico y el conocimiento de los activistas impidió imaginar las ecologías de saberes; en su momento, no era posible asumir claramente la tarea de pasar del saber sobre al saber con; siempre que los investigadores se implicaban en las luchas, parecía tratarse de una opción política sin ninguna consecuencia en el ámbito epistémico. En cualquier caso, la caracterización de los conocimientos de los activistas revela claramente el ímpetu emergente de las epistemologías del Sur. Y lo hace de los siguientes modos:

1. Esos conocimientos no hacen distinciones entre teoría y práctica porque no existen fuera de las prácticas sociales en las que ocurren. De hecho, cuando hablamos de esos conocimientos, ha-

blamos necesariamente de los agentes, los individuos y los grupos sociales que los poseen y producen.

2. No se escriben ni se registran, sino que se expresan a través de lo que hacen que suceda en el mundo y de sus interpretaciones de él.

3. No distinguen entre lo verdadero, lo bueno y lo justo, porque se obtienen en los verdaderos procesos de la lucha por una sociedad más justa y por una vida mejor. Sin embargo, por otro lado, no se interesan por ideas abstractas de justicia o de una vida buena, que, en realidad, ni consideran inteligibles. Y, a este respecto, la idea de emancipación social tampoco les resulta necesariamente inteligible. Se trata de conocimientos concretos nacidos de luchas concretas por la supervivencia, por una vida digna, por la dignidad, por la igualdad, por el derecho a la diferencia; en suma, por la aspiración a una vida mejor. Lo que tienen en común es el hecho de concebir la realidad como una tarea social. No reducen la realidad a lo que existe porque lo que no existe y debería existir es, en realidad, su razón de ser como conocimientos.

4. Se niegan a que los definan a través de proposiciones lógicas y prefieren fórmulas, proverbios, historias, mitos, gestos, silencios. Se vuelven más precisos mediante ejemplos, ilustraciones, casos. Son capaces de razonar sobre el mundo, la vida, el futuro, Dios; no obstante, lo hacen siempre como si narraran casos concretos de mundos, vidas, futuros, dioses.

5. No se consideran ni tradicionales ni modernos, ni seculares ni religiosos, ni especializados ni no especializados. Son pragmáticos. Recurren a todo, incluyendo a la ciencia moderna, en la medida en que sea útil para los objetivos de las prácticas en las que surgen. Sin embargo, son completamente inequívocos y clarividentes en sus definiciones de los enemigos, las fuerzas, los males y los poderes contra los que luchan.

6. No son dueños de la verdad, pero sienten que están al servicio de verdades prácticas en contextos y situaciones concretas. Esas verdades son verdades sobre el conocer y el hacer; son políticos puesto que solo existen porque son apropiados para los objetivos que se deben alcanzar; y son éticos porque distinguen sin ambigüedades la bondad concreta del mal concreto.

7. No son conocimientos metodológicos, a fin de establecer en abstracto un camino único que lleva de la ignorancia al conocimiento. Sus criterios de relevancia y pertinencia son vagos y, por tal mo-

tivo, están en disposición de establecer conexiones entre realidades o condiciones que la ciencia separa. Su gestación y emergencia son siempre enigmáticas para quien se enfrenta a ellos desde fuera. Son colectivos, pero hablan a través de los individuos que les sirven de portavoces y que se reconocen por el modo en que formulan esos conocimientos, sobre todo delante de extraños.

8. Son conocimientos probables y antitotalitarios que no se afirman a través de la demostración y sí mediante la confirmación práctica y la argumentación persuasiva. Son conocimientos retóricos que se expresan en un lenguaje común y cuyos argumentos se validan dentro de la comunidad, organización o movimiento implicado en luchas sociales específicas.

El archivo del futuro como Nunca más

El archivo dominante es la forma abisal moderna de producir conocimiento con el pretexto de almacenarlo. Es una intervención epistémica que se presenta como una reformulación pasiva y neutral. Esa disimulación implica un doble poder: el poder de producir o seleccionar el tipo de conocimiento que se considera que vale la pena almacenar y el poder de fingir que no existe ninguna selección y, por tanto, que el acto de seleccionar y el modo de almacenamiento, en sí mismos, no corresponden a un conocimiento nuevo. En vez de surgir como ejercicio de poder, el almacenamiento se justifica como cumplimiento de un deber cultural. En un estudio notable sobre el modo en el que el British Museum «creó» el Antiguo Egipto, Stephanie Moser afirma: «La cuestión de cómo se produce sentido en una exposición se centró en la demostración del modo en que ciertas disposiciones o estilos de presentación de objetos construyeron una visión específica sobre un tema. Esto no solo requiere una investigación sobre cuáles son los tipos de objetos presentes o ausentes en una muestra, sino que exige una investigación más abarcadora del sistema de representación que se creó para retratar un tema. [...] La disposición formal de la cultura material crea una 'imagen mental' que funciona como un marco interpretativo para la comprensión de un determinado tema, grupo cultural o episodio histórico» (2006: 2)[17].

17. Véanse también Hooper-Greenhill (1992 y 2000), Macdonald (1998) y Macdonald y Fyfe (1996).

El archivo moderno es el cartógrafo «oficial» de la línea abisal. El otro lado de la línea —las sociedades y las sociabilidades coloniales— se registra en el archivo a través de una doble negación: la primera es la negación del criterio colonial que borró como ausencias, irrelevancias e invisibilidades todo lo que pudiera denunciar el carácter abisal de la sociedad y la sociabilidad metropolitanas; la segunda es la negación de la dominación colonial que hizo posible la extracción de lo que se registra. Sea cual sea el modo de selección, lo que no selecciona el archivo es, pese a ello, constitutivo de lo que selecciona. Lo que no se selecciona no solo engloba conocimientos, sino también tiempos, ritmos, cronologías, secuencias, narrativas, espacios, mitos fundadores, tensiones, memorias, identidades y representaciones. La otra cara del archivo es el epistemicidio moderno y todas sus repercusiones históricas. En un comentario sobre el magnífico Museo del Oro, en Bogotá, Michael Taussig expresa: «Pero falta una historia. El Museo nada dice del hecho de que, durante más de tres siglos de ocupación española, lo que le dio a la colonia su razón de ser y constituyó aquello de lo que esta dependía fue el trabajo en las minas de oro de los esclavos traídos de África. En verdad, este oro, junto con la plata de México y Perú, fue lo que alimentó la bomba del despegue capitalista de Europa, su *acumulación primitiva*» (2004: x).

Para las epistemologías del Sur, el archivo abisal es un artefacto epistémico. Así pues, debe someterse a una interrupción epistemológica y metodológica. Dicha interrupción incluye varios momentos o dimensiones correspondientes a las peculiaridades del archivo. Cuatro de esas peculiaridades son: cuentas saldadas, monumentalidad, docilidad y ambigüedad. En términos históricos, esas características no existen sin sus respectivos opuestos. El archivo tiene la misión de esconder esta contradicción aquí y ahora.

Cuentas saldadas. El archivo muestra el presente con el disfraz de un pasado concluido. Lo pasado pasado está y no hay nada que hacer; se puede cuestionar, pero no hay forma de volver atrás. El archivo se puede visitar y usar, pero es intocable. Es inmutable, aunque pueda admitir añadiduras. Lo que integra el archivo nunca puede salir de él, aunque nunca se presente en público. No existe un archivo vivo sin un archivo muerto. El archivo ratifica el presente, por problemático que sea, y dramatiza la irreversibilidad del tiempo. Como punto culminante de la historia, el archivo es, en sí mismo, antihistórico. Un cuento acabado es un hecho histórico, pero no es historia.

Sin embargo, como he sugerido antes, desde un punto de vista histórico, las cuentas nunca están definitivamente saldadas. Puede que estén saldadas en el momento presente, y ese es el momento que el archivo transforma en momento final. Ann Stoler muestra muy elocuentemente las «ansiedades epistémicas» del archivo colonial holandés con el paso del tiempo:

> Como tales, los documentos presentes en estos archivos coloniales no se han vuelto materia muerta después de pasar el momento de su elaboración. Lo que se ha «dejado» no se ha «abandonado» ni ha quedado obsoleto. En las Indias Orientales Neerlandesas, esos archivos coloniales constituían un arsenal de todo tipo de documentos que se reactivaban para servir a las nuevas estrategias de gobierno. Los documentos afinados en la búsqueda de cuestiones anteriores podían solicitarse para la escritura de nuevas historias, se podían clasificar para nuevas iniciativas, podían renovarse para reforzar medidas de seguridad contra lo que se interpretara como nuevos ataques a la soberanía imperial y a sus pretensiones moralizantes (2009: 3).

Monumentalidad. El archivo tiene una doble monumentalidad: los objetos o documentos que almacena y el espacio en el que los almacena. Objetos y espacio se fortalecen mutuamente. La arquitectura del archivo destaca el peso y el valor histórico de lo que se almacena y se conserva. Al igual que el conocimiento escrito, erudito, el rigor del material archivado es meticulosamente preservado por las reglas archivísticas y museológicas. También en este caso, las vicisitudes sufridas por el archivo a lo largo de la historia revelan la naturaleza frágil de la monumentalidad, el caos existente detrás de las fachadas organizadas, la controversia que se genera en momentos de cambio político, que incluso puede provocar, en determinadas situaciones, la destrucción del archivo.

Docilidad. Sin embargo, paradójicamente, el archivo, cuya monumentalidad provoca distancia y agresividad, también es próximo, afable y disponible. Muchas veces la monumentalidad se desarrolla en miniatura, lo trascendente a tiro de piedra, por así decirlo, cuando el mirar capta la obra en el museo o la mano toca el documento. Al igual que el jardín botánico, la otra gran invención de la modernidad imperial de Occidente, el archivo se expone exponiendo, se muestra mostrando. Guarda sus secretos tan bien que parece no tener ningún secreto. Desde un punto de vista histórico, la docilidad del archivo es engañosa, ya que en cualquier momento su selectivi-

dad se niega a sí misma puesto que solo refleja lo que está disponible. Ya sea por motivos de reserva política o moral, lo que no está disponible no tiene derecho a réplica o, simplemente, no se replica porque no se conoce, o porque se declara como inexistente.

Ambigüedad. El archivo también es paradójico de otra forma; no logra iluminar sin proyectar sombra o duplicar imágenes. No es capaz de glorificar al ganador sin exhibir al derrotado; no puede presentar objetos que no se presenten por sí mismos. El archivo revela la complejidad de las clasificaciones y la perplejidad de los registros ante nuevas situaciones. En suma, el archivo no es capaz de volver totalmente invisibles la historia y la memoria negadas. Lo que resta del sentido es un sentido suelto, indeterminado, que lleva consigo las semillas de la contestación y la contradicción. Con el paso del tiempo, el archivo recurre a varias técnicas para eliminar la ambigüedad. Una de las técnicas recientes más usadas consiste en poner a disposición versiones autorizadas de las memorias e historias negadas como si fueran las únicas existentes en el archivo después de una «excavación» supuestamente exhaustiva.

Teniendo en cuenta esas características, podemos concluir que el archivo abisal, como cartógrafo «oficial» de la línea abisal, es, en realidad, un cartógrafo muy vulnerable. Sin embargo, esa vulnerabilidad solo es evidente cuando el archivo se confronta con una intervención epistémica hostil, una intervención que contrapone al archivo un contraarchivo. Las epistemologías del Sur proponen dos interrupciones del archivo abisal: el archivo-palimpsesto, orientado a la sociología de las ausencias, y el archivo insurgente, orientado a la sociología de las emergencias. Ambos intentan crear criterios plurales de autoridad para que un archivo no autorizado no sea un archivo sin autoridad.

El *archivo-palimpsesto* resulta de una intervención en la línea abisal que existe hoy en día, una intervención que consiste en raspar la superficialidad de lo que muestra el archivo para identificar las marcas, señales, sombras y silencios de lo que se destruyó o se produjo como ausente, invisible, irrelevante en el proceso de construcción del mundo que se puede archivar. A través de esa intervención, el archivo se vuelve un pergamino *sui generis* que se ha reutilizado incluso antes de utilizarse por primera vez. En otras palabras, ha sufrido muchas inscripciones antagónicas antes de que una de ellas suplante las otras y se defina como la única que merece archivarse. De este modo, el archivo tiene muchas vidas antes de convertirse en

el archivo que conocemos en la actualidad. Al interpelar el archivo abisal, las epistemologías del Sur lo obligan a regresar a la historia que un día abandonó de manera triunfal y a asistir a la película de sus propios orígenes, una película que él no autorizó. El archivo de la historia se vuelve la historia del archivo.

El archivo-palimpsesto es un archivo posabisal que funciona a través de la apropiación contrahegemónica de una forma hegemónica. Con frecuencia, recurre a la ambigüedad del archivo, es decir, al hecho de que el archivo abisal no puede dejar de revelar lo que intenta esconder tan eficazmente. Iain Chambers escribió algunas de las páginas más brillantes sobre el proceso que aquí denomino archivo-palimpsesto; se centra específicamente en la forma en la que las migraciones y los migrantes desestabilizan el archivo. Según el autor, las migraciones no son una historia de la modernidad occidental; son, en cambio, la propia historia de la modernidad (2012: 15)[18]. Inspirándose en las ideas de Foucault, Chambers concibe el archivo poscolonial, aún por completar, como una heterotopía, un lugar-otro, aquí y ahora, un archivo que se enfrenta a los propios procesos de exclusión, borrado, silenciamiento y olvido que fueron necesarios para componer el archivo tal y como es. El archivo debe someterse a preguntas no autorizadas para que la historicidad de los objetos pueda surgir. «Las coordenadas de tiempo, lugar y pertenencia que se eliminaron de las interpretaciones aparentemente dadas por sentadas y de sentido común nos presentan inevitablemente su producción social y su fabricación histórica [...] Interrumpir la continuidad artificial que garantiza una narrativa histórica implica recortar retazos del pasado y volver a coserlos de acuerdo con otro ritmo y otra serie de énfasis [...]. El museo poscolonial, aún por realizar, que evoca otra economía de sentido por explorar, promueve una valoración perspicaz de la división sujeto-objeto que mantiene la relación de poder compleja y aparentemente neutral sobre un mundo no europeo y aparentemente moderno» (2012: 20-23)[19]. También Lidia Curti, centrándose en el «lenguaje» de las prácticas archivísticas, concibe el museo como

18. En Santos (2017a: 159-177; 2017b: 237-258), defiendo que una de las manifestaciones de la persistencia de la línea abisal en nuestros días consiste en lo que denomino regreso de lo colonial, simbolizado en la figura del trabajador migrante indocumentado, del solicitante de asilo o refugio y de la persona sospechosa de terrorismo.

19. Véanse también Chambers, Grechi y Nash (2014) y Chambers *et al.* (2014).

«un espacio-teatro o un evento-encuentro, con su interacción con pasados, presentes y futuros, géneros artísticos e identidad de género, blanco y negro, en un movimiento entre la transformación y la inmovilidad. Los cambios producidos por la 'irrupción' del otro, que producen una interrupción del archivo, y el movimiento de objeto colonizado a sujeto poscolonial en sistemas museológicos y expositivos —cuyo prestigio reside precisamente en las representaciones de alteridad— se vuelve la base de un discurso aún por realizar» (2012: 187).

El archivo-palimpsesto es el contraarchivo que se debe construir en la base del archivo abisal existente, que lo somete a un cuestionamiento y a una intencionalidad no autorizados, una «perspectiva curiosa» que lo desestabiliza. La «perspectiva curiosa»[20], muy de moda en el siglo XVII, consiste en el uso de dispositivos que manipulan la perspectiva lineal a fin de obtener efectos visuales sorprendentes. En el caso del archivo-palimpsesto, la perspectiva curiosa no tiene nada que ver con efectos lúdicos; el objetivo es desmonumentalizar el archivo y obligarlo a reconocer su naturaleza abisal.

El *archivo insurgente*. Mientras que el archivo-palimpsesto mantiene la forma de museo o la forma de archivo, dándole, no obstante, un significado contrahegemónico, el archivo insurgente rompe con el formato del archivo y lo dispersa por una multiplicidad de sitios y de tipos de práctica que intentan archivar, aunque sea de forma efímera, un presente no oficial y no autorizado, un presente denso cuya fuerza se deriva de la reivindicación de un pasado suprimido. Me refiero a un archivo disperso por calles y paredes, *performances*, videos, libros y exposiciones. Integra muchas manifestaciones artísticas, todas ellas intervenciones estéticas no autorizadas, que, por ese motivo, asumen la forma de contraestética, como murales, grafitis, *break dance*, *DJing*, *hip-hop*, rap[21], así como todas las mingas epistémicas que he mencionado antes. Por tanto, desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, el arte tiene una doble existencia contrahegemónica, como manifestación estética y como ejercicio archivístico. El arte interrumpe simultáneamente las convenciones estéticas y las convenciones archivísticas. Es por

20. Véase más sobre este asunto en Santos (2014a: 160-163).

21. Me abstengo de entrar en la polémica sobre la existencia o no de diferencias entre el rap y el *hip-hop*. Véase Shaw (2013).

ello por lo que el archivo insurgente tiene más potencial para realizar la sociología de las emergencias, es decir, para permitir que las representaciones, las memorias y las experiencias negadas asuman sus propias formas de expresión. El todavía no de lo que está latente asume un carácter prefigurativo al inscribirse en el presente como promesa de un futuro diferente —el futuro aquí y ahora—. En un sentido metafórico, el libro *Mi museo de la cocaína*, de Taussig, puede verse como un archivo insurgente:

> Me parecen lugares muertos, incluso hostiles, creados para una burguesía aburrida y privada de vida y experiencia. En lo que estoy interesado es en la vida del oro y en la vida de la cocaína, una muriendo y la otra despegando, [...] para combinar una historia de las cosas con una historia de la gente forzada por la esclavitud a encontrar su camino en medio de estas cosas [...]. Para que, junto con los fantasmas de la esclavitud que acechan al museo, la naturaleza sea liberada con la prisa de la magia del oro y de la cocaína, compactada por el tiempo (2004: xix).

Tanto el archivo-palimpsesto como el archivo insurgente son archivos posabisales, dos formas de desestabilizar el archivo o el museo abisal. El énfasis en uno u otro depende del contexto. A los grupos sociales que resisten a la dominación les cabe valorar, en cada contexto, la mejor estrategia archivística contrahegemónica que deben adoptar. Grupos diferentes pueden preferir estrategias diferentes. Sin embargo, se debe tener siempre en cuenta que el rechazo a un determinado régimen de representación a veces puede implicar el rechazo a cualquier tipo de representación. La sociología de las ausencias intenta denunciar las ausencias, las invisibilidades y los silenciamientos que se impusieron como ejercicio de dominación. No hay lugar para la sociología de las ausencias cuando los grupos oprimidos asumen la propia ausencia como una forma de lucha, como un derecho a la invisibilidad y el silencio. En esos casos, la ausencia es, en sí misma, posabisal. Una ausencia autónoma es una presencia bajo protesta.

Uno de los movimientos más consistentes que intenta articular el archivo-palimpsesto y el archivo insurgente es la museología social o la sociomuseología. Existe un movimiento internacional con una fuerte presencia en Brasil[22]. Ese movimiento ya ha adoptado

22. En Portugal, empezó a publicarse en 1993 una revista pionera en este ámbito, *Cadernos de Sociomuseologia*.

muchos nombres, como museología popular, museología activa, ecomuseología, museología comunitaria, museología crítica, museología dialógica o museología de la liberación. Como indican las propias denominaciones, se trata de un movimiento muy diversificado, puesto que muchas de sus vertientes acaban por, de un modo u otro, reproducir la línea abisal y las epistemologías del Norte. Sin embargo, aquí me refiero a una corriente claramente contrahegemónica que ha sido muy fuerte en Brasil y que Mário Chagas e Inês Gouveia describen con elocuencia en los siguientes términos:

> Cuando hablamos de un museo social y de museología social, nos estamos refiriendo a compromisos éticos, especialmente en lo que respecta a sus dimensiones científicas, políticas y poéticas; estamos afirmando, radicalmente, la diferencia entre una museología de base conservadora, burguesa, neoliberal, capitalista y una museología de perspectiva libertaria; estamos reconociendo que durante mucho tiempo, por lo menos desde la primera mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del XX, predominó en el mundo occidental una práctica de memoria, patrimonio y museo totalmente comprometida con la defensa de los valores de las aristocracias, las oligarquías, las clases, y las religiones dominantes y dominadoras. La museología social, desde el punto de vista presentado aquí, está comprometida con la reducción de las injusticias y las desigualdades sociales; con la lucha contra los prejuicios; con la mejora de la calidad de vida colectiva; con el fortalecimiento de la dignidad y la cohesión social; con el uso del poder de la memoria, del patrimonio y del museo a favor de las comunidades populares, de los pueblos indígenas y *quilombolas*[23], de los movimientos sociales, incluyendo entre ellos el movimiento LGTB, el MST y otros (2014: 17).

Entendida de este modo, la museología social es un ejercicio de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias que intenta construir el archivo y el museo posabisales en consonancia con las epistemologías del Sur. Se interesa por la memoria de quienes no logran olvidarse del sufrimiento injusto causado por la dominación capitalista, colonialista y patriarcal y que evocan ese recuerdo como parte de su lucha contra quienes se niegan a recordar. Por tanto, es una memoria orientada al futuro. De hecho,

23. Los *quilombolas* son campesinos de descendencia africana que luchan por conseguir títulos colectivos de posesión legal de las tierras ocupadas por esclavos fugitivos.

tanto el archivo-palimpsesto como el archivo insurgente son, en última instancia, archivos del futuro.

Al rechazar la idea de «cuentas saldadas», tanto el archivo-palimpsesto como el archivo insurgente afirman la posibilidad de un futuro que se impone como una interrupción radical de un pasado de exclusión, opresión y sufrimiento injustos. El *topos* retórico que eligieron fue «Nunca más». «Nunca más» es el título del informe sobre los crímenes cometidos por la dictadura militar de Argentina, publicado en 1984 por la CONADEP, la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. Hay quien afirma que la expresión se inspiró en los eslóganes judíos en el gueto de Varsovia durante la famosa revuelta de 1943. Desde 1984, «Nunca más» se ha usado en múltiples manifestaciones de protesta social contra la dominación capitalista, colonialista y patriarcal.

El Museo de Maré: un ejemplo de museología insurgente

> «Yo viví en los palafitos, hoy vivo en Pinheiro, tengo 31 años, ya he recibido un disparo, ya he sido agredido física y psicológicamente. Pero esa visita hace que sintamos la evolución de un pueblo que no tenía ninguna oportunidad, un pueblo que lucha, que sufre y que seguro que vence cada día que pasa. ¡Digo esto como un vencedor que tiene mucho por hacer para seguir en la lucha!».
>
> Marcos Antônio A. Santos.
> Testigo registrado en el libro de los visitantes del Museo de Maré.
> 5 de junio de 2006.

El conjunto de favelas de Maré se construyó en el área de la bahía de Guanabara, en Río de Janeiro, en la década de 1940. Hoy en día constituye el Complejo de Maré, nombre dado al conjunto de 16 comunidades que se desarrollaron alrededor del núcleo principal[24]. Allí viven más de 130 000 personas, en un área de 800 000

24. Las favelas de Maré comprenden las siguientes localidades o comunidades: Baixa do Sapateiro, Morro do Timbau, Parque Maré, Nova Maré, Nova Holanda, Rubens Vaz, Parque União, Conjunto Esperança, Conjunto Pinheiros, Vila do Pinheiro, Vila do João, Salsa e Merengue, Marcílio Dias, Roquete Pinto, Praia de Ramos y Bento Ribeiro Dantas. También existe un movimiento para la inclusión de la favela de Mandacaru.

metros cuadrados. El Museo de Maré abrió sus puertas en 2006. Lo inauguró el ministro de Cultura del presidente Lula da Silva, el gran compositor y cantante popular Gilberto Gil, conocido por el ímpetu enérgico con el que reconoció y promovió las iniciativas culturales de comunidades populares.

Los orígenes del museo se remontan a 1997, año de la fundación del Centro de Estudios y Acciones Solidarias de Maré (CEASM). Se trata de una organización fundada por vecinos y antiguos vecinos que lograron acceder a la universidad y proseguir una carrera académica. Eso hizo posible que la Red Memoria de Maré, que se creó a consecuencia de ello, estableciera una colaboración con la Universidad Federal de Río de Janeiro (UNIRIO). Según esa colaboración, se organizaron talleres sobre museología social, así como exposiciones temporales. Al mismo tiempo, se creó el Archivo Dona Orosina (2001)[25] y el propio Museo de Maré, en 2006.

El éxito de la fundación del museo dependió de varios factores convergentes: la movilización local; el trabajo sobre la memoria ya realizado y debidamente reconocido; talleres de formación en competencias consideradas importantes por la comunidad; la creación de un grupo administrativo; el establecimiento de colaboraciones; la posibilidad de recurrir a apoyo interno y externo; desarrollo del proyecto sobre la base de criterios establecidos. Según los fundadores del museo, se había ponderado, estudiado críticamente y analizado todo. Había quedado claro desde el principio que no habría lugar para la improvisación, si bien la poética y la creatividad eran bien recibidas.

El museo está estructurado según una narrativa basada en doce tiempos, como las doce horas del reloj o los doce meses del año. Esos tiempos son los siguientes. Tiempo del agua, Tiempo de la casa, Tiempo de la inmigración, Tiempo del trabajo, Tiempo de la resistencia, Tiempo de la fiesta, Tiempo del mercado, Tiempo de lo cotidiano, Tiempo de la fe, Tiempo de la infancia, Tiempo del miedo y Tiempo del futuro. Esta estructura,

25. Se dice que doña Orosina Vieira fue la primera residente y, por tanto, la fundadora de Maré. Según Mário Chagas, se trataba de «una mujer de la favela negra, pobre, capaz de sustentarse (como tantas otras mujeres de favelas negras, pobres), capaz de fundar una favela y de enviar un telegrama en el que presentaba su reclamación al presidente de la República, Getúlio Vargas. Sigue siendo un fuerte polo aglutinador y es una referencia importante para las luchas de otras mujeres y hombres» (comunicación personal).

como explican los organizadores, se inspiró en un folleto del CEASM en el que se publicaba todos los meses la foto de una familia de la favela, acompañada de una declaración escrita. La elección de los doce tiempos (o temas) también suscitó el debate y la reflexión. Actualmente, el museo incluye un archivo, una biblioteca y un espacio de materiales técnicos. Asimismo, hay espacios para exposiciones temporales y permanentes y el museo ofrece varios cursos y talleres. A la vez, existen estudios de artesanía (Marias da Maré), así como varios proyectos de teatro, música, danza, *capoeira* y de cuentacuentos.

Desde su fundación, el museo ha recibido varios premios. Ha sido una importante fuente de inspiración para actividades semejantes. Se trata, de hecho, de un ejemplo concreto de cómo es posible poner la memoria y el patrimonio al servicio de la cohesión social, la dignidad y la capacitación. Desgraciadamente, teniendo en cuenta las obligaciones de los títulos de propiedad, el museo se enfrenta actualmente a un problema que los habitantes de la favela conocen muy bien: la amenaza de desahucio y desplazamiento. Sin embargo, la dirección del museo, apoyada por la respectiva comunidad (residentes, antiguos residentes, artistas, intelectuales, profesores, estudiantes), está determinada a resistir y a hacer frente a un grupo capitalista de gran poder que reivindica la propiedad de las tierras en las que el museo se construyó. La resistencia se basa en tres tipos de interpelaciones a la sociedad civil y al poder político. ¿De qué han servido los premios y los reconocimientos si no garantizan la supervivencia del Museo de Maré? ¿Qué tipo de compromiso se puede esperar del poder público (federal, estatal y municipal) en el sentido de apoyar un museo popular que sigue inspirando las políticas culturales públicas? ¿Cómo apoyar un museo insurgente y contrahegemónico que marca toda la diferencia en el panorama museológico del Brasil de hoy?

El Museo de Maré expone un conjunto impresionante de objetos. Sin embargo, su acervo más importante son las personas y sus saberes y haceres. El Museo de Maré es actualmente un lugar de encuentro, un lugar de relaciones, un lugar de lucha, resistencia y celebración de la vida.

Parte III

PEDAGOGÍAS POSABISALES

Capítulo 10

GANDHI, UN ARCHIVISTA DEL FUTURO

De la necesidad de traducción intercultural e interpolítica

La traducción intercultural ocupa un lugar central en las epistemologías del Sur por ser un instrumento decisivo en los aprendizajes recíprocos entre grupos sociales oprimidos que, en diversas regiones y tiempos históricos, resisten y luchan contra las diferentes formas de dominación que sufren. La traducción intercultural es siempre una traducción interpolítica y, en este sentido, no aporta nada nuevo. A lo largo del tiempo, los grupos sociales en lucha contra la opresión y la dominación siempre han intentado conocer, en la medida de lo posible, las experiencias de lucha de otros grupos sociales y aprender de ellas, tanto para no cometer los mismos errores como para buscar inspirarse a la hora de elegir los caminos que seguir. El pensamiento crítico eurocéntrico nunca ha valorado este trabajo de aprendizaje recíproco y permanente. Por un lado, dicho aprendizaje se daba en contextos que no se consideraban contextos de producción intelectual y donde circulaban conocimientos orales ininteligibles junto a experiencias de vida desconocidas en las que participaban individuos y colectividades declaradas no aptas para producir verdadero conocimiento. Por otro lado, fundamentado en las epistemologías del Norte, el pensamiento crítico eurocéntrico ha asumido siempre tener el monopolio del conocimiento objetivo y riguroso sobre la emancipación social. En esa medida, la traducción intercultural no podía dejar de verse como una peligrosa pérdida de rigor.

En las últimas décadas, como resultado de la globalización, la traducción intercultural ha adquirido una nueva visibilidad. Lo que

vulgarmente se denomina globalización es un fenómeno complejo, no solo por ocultar lo procesos de localización que también ocasiona, sino, sobre todo, por incluir formas de globalización contradictorias. En un libro publicado hace unos años (Santos, 1995), analicé dos tipos de globalización: la globalización hegemónica, neoliberal, y la globalización contrahegemónica, de los movimientos sociales en lucha contra el neoliberalismo, el colonialismo y el patriarcado. En lo que respecta a esta última, la primera edición del Foro Social Mundial (FSM), celebrada en Porto Alegre (Brasil) en 2001, fue una demostración potente y sorprendente de nuevas articulaciones en el horizonte entre diferentes luchas y entre diferentes movimientos sociales derivadas de las nuevas posibilidades de interconocimiento e intercomunicación. Así pues, se volvía necesaria la traducción intercultural[1].

Para los objetivos analíticos de este capítulo, me parece pertinente hacer tres observaciones. La primera es que, desde 2001, el interconocimiento de diferentes movimientos y organizaciones originarias de diversas regiones del mundo ha aumentado extraordinariamente. Dicho interconocimiento ha conllevado la articulación intercontinental de luchas entre movimientos que luchaban en diferentes regiones del mundo contra el mismo tipo de dominación. Así surgieron, entre otras, la Vía Campesina, una articulación de movimientos de campesinos de 73 países; la Marcha Mundial de las Mujeres, que articula movimientos feministas del Norte global con movimientos feministas del Sur global; y diversas coaliciones de pueblos indígenas que integran movimientos indígenas de diferentes continentes. Todas estas articulaciones han permitido a los movimientos y organizaciones participantes definir agendas comunes de acción política, tanto en lo que respecta a los diferentes países como en las instancias internacionales. Todas estas agrupaciones y articulaciones implicaron en la práctica mucha traducción intercultural entre los pueblos, movimientos y organizaciones implicados, con una ecología de saberes puesta al servicio del refuerzo de las luchas a través de una internacionalización y una cooperación más avanzada.

El lado menos brillante de este proceso de globalización ha sido que las articulaciones entre movimientos y organizaciones impli-

1. He analizado, en otro contexto, el proceso del FSM, véase Santos (2005a y 2006).

cados en las luchas contra diferentes tipos de dominación, por ejemplo, entre movimientos obreros y movimientos de mujeres o movimientos ecologistas, o entre movimientos indígenas y movimientos campesinos o movimientos de derechos humanos, o también entre movimientos urbanos y movimientos rurales, o movimientos por la paz, hasta hoy, no han tenido un gran éxito. Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, estas articulaciones serían esenciales para afrontar la complejidad de la dominación moderna.

La segunda observación es que, sobre todo en las últimas décadas, se han multiplicado los obstáculos a la interacción internacional de los movimientos y las organizaciones. Por un lado, las formas más benévolas de la llamada «ayuda al desarrollo», sobre todo por parte de los países europeos, que en el pasado habían contribuido a la sostenibilidad de algunas organizaciones y movimientos, se han ido sustituyendo por la llamada «diplomacia económica», un eslogan que pretende canalizar los fondos de la «ayuda» hacia los agentes económicos, en detrimento de los agentes sociales o culturales. Por otro lado, la llamada «guerra contra el terrorismo» y la paranoia de la seguridad que produce y de la que se alimenta han tenido como consecuencia la imposición de cada vez más restricciones a la circulación de líderes de movimientos y organizaciones del Sur global[2]. De este modo, la globalización neoliberal pretende «localizar» por diferentes medios a todos los que se oponen a ella. Este hecho ha determinado que los movimientos sociales privilegien las luchas y las articulaciones nacionales o regionales.

Finalmente, la tercera observación es que, además de los objetivos que tienen más que ver con la seguridad y la economía, la despolitización de las interacciones, la autoexposición de la intimidad, la superficialización de la privacidad y la promoción de un individualismo narcisista que solo conoce la solidaridad que no implica riesgos o que simplemente equivale a compartir lo que es trivial han contribuido a masificar las tecnologías de la información y la comunicación.

2. He aquí un ejemplo dramático: el gobierno liberal de Canadá negó 400 visados de entrada a líderes de movimientos sociales del Sur global que pretendían viajar a Montreal en agosto de 2016 para participar en la 12.ª edición del FSM. A muchos otros los disuadieron de solicitar los visados.

Ante esto, vivimos en un tiempo en el que la traducción intercultural es cada vez más necesaria, en el que existen determinadas condiciones técnicas que la podrían facilitar, pero en el que los obstáculos que se contraponen cada vez son más difíciles de superar. Como he mencionado antes, la traducción intercultural es un fenómeno antiguo, incluso en el sentido restringido que le dan las epistemologías del Sur (la traducción intercultural e interpolítica como instrumento de articulación de luchas contra la dominación). Por tanto, es importante interpelar los procesos de traducción intercultural del pasado para fortalecer las posibilidades de traducción intercultural del presente. Los procesos de globalización más recientes, debido a su espectacularidad, pueden hacer que nos olvidemos de que en el pasado hubo otras globalizaciones que también fueron intensas, aunque a veces en un ámbito geográfico más limitado.

En los últimos ciento cincuenta años se pueden identificar muchos procesos de traducción intercultural y de aprendizaje político recíproco por parte de movimientos de lucha anticapitalista y anticolonial en diferentes países. Entre ellos, tan solo a modo de ejemplo, menciono las organizaciones y a los líderes obreros que se sumaron a la Primera Internacional Comunista (International Workingmen's Association, que existió entre 1864 y 1876), los movimientos revolucionarios con una fuerte inspiración anarquista de finales del siglo XIX y sus articulaciones en algunas capitales europeas, sobre todo en París; las discusiones ideológicas y las experiencias compartidas entre diferentes movimientos de liberación del colonialismo europeo en la Conferencia de los Países No Alineados celebrada en Bandung en 1955 y entre los diferentes movimientos africanos de liberación en Ghana y en Argelia tras sus independencias; y, finalmente, pero no por ello menos importante, el extraordinario caso de traducción intercultural protagonizado por Gandhi.

En el capítulo 4, al analizar los diferentes conocimientos nacidos o movilizados por las luchas sociales, he hecho algunas referencias a los movimientos africanos de liberación. El de los revolucionarios anticapitalistas de finales del siglo XIX es muy interesante y poco conocido. En pleno colonialismo europeo, las vicisitudes de la política europea y, sobre todo, la represión contra la oposición política, tanto en las metrópolis como en las colonias, fomentaron algunas interacciones y articulaciones poco conocidas entre las luchas anticapitalistas y anticoloniales. Revolucionarios europeos, a

veces partidarios de la propaganda por el acto (propaganda *by the deed*)[3], que incluía el asesinato de líderes políticos, y revolucionarios de las colonias (casi todos de origen europeo), que residían en Europa por su propia voluntad o porque se habían visto obligados a hacerlo, y comprometidos con la liberación de sus países, se encontraron en las mismas ciudades y, a veces, en las mismas cárceles. Conocidos anarquistas europeos (Félix Fénéon, Errico Malatesta, Louis Blanqui, Louise Michel, Emile Verhaeren, Elisée Reclus, etc.) y revolucionarios procedentes de Cuba, Puerto Rico, Santo Domingo y Filipinas (José Rizal, Ramón Betances, Fernando Tarrida del Mármol, Mariano Ponce, etc.) se leyeron entre ellos, convivieron, colaboraron en las mismas revistas anarquistas (por ejemplo, *La Revue blanche*) y discutieron mutuamente los respectivos trabajos. La ciudad de París y la prisión de Montjuïc, en Barcelona, fueron algunos de los epicentros de dicha convivencia, descrita con una vivacidad inigualable por Benedict Anderson en uno de sus libros menos famosos (Anderson, 2005).

En este capítulo me centro en el trabajo intelectual de Gandhi, tanto en el que él realizó como en el que se puede imaginar usando su método antropofágico[4], y apropiándose selectiva y creativamente de todos los conocimientos que podían fortalecer su lucha por la liberación de la India del colonialismo británico. Intento analizar el método de Gandhi para poder imaginar y ofrecer a los movimientos sociales de nuestro tiempo, y sobre todo a sus intelectuales de retaguardia, un programa de traducción intercultural basado en él y orientado a las exigencias de las luchas de liberación del futuro. En el siglo pasado, Mahatma Gandhi fue sin duda uno de los principales protagonistas de la traducción intercultural. Si tenemos en cuenta los tipos de traducción intercultural que he propuesto en el capítulo 1, Gandhi se distinguió en la traducción

3. Consistía en «atentados espectaculares contra autoridades y capitalistas reaccionarios, pensados para intimidar a estos y animar a los oprimidos a volver a prepararse para la revolución» (Anderson, 2005: 72). En el último cuarto del siglo XIX, el anarquismo internacional era la ideología dominante en la lucha global contra el capitalismo, el autoritarismo y el imperialismo. Según datos estadísticos fiables sobre «activistas y simpatizantes anarquistas serios», solo en España había 25 800 activistas y 54 300 simpatizantes, la mitad de los cuales en Andalucía (Anderson, 2005: 173).

4. La antropofagia es una apropiación metafórica del otro. El «Manifiesto antropófago» (1990) de Oswald de Andrade, originalmente publicado en 1928, fue el texto de referencia del modernismo brasileño.

intercultural didáctica al interrelacionar conocimientos y culturas del Sur global con otros del Norte global. Sin embargo, la riqueza de la reflexión y de la práctica de Gandhi es tan grande que también se puede partir de Gandhi para realizar una traducción intercultural Sur-Sur. El trabajo de traducción intercultural de Gandhi es más relevante hoy que en las primeras décadas posteriores a su muerte. Por aquel entonces, las promesas de independencia de los países que después se denominarían Tercer Mundo se vivían intensamente. Como he analizado en el capítulo 4, el impulso liberador de las luchas por la independencia debe mucho a los ideales emancipatorios de la modernidad eurocéntrica. De este modo, los movimientos de liberación compartían ampliamente las promesas de desarrollo, capitalista o socialista, la creencia en la ciencia y el derecho modernos, así como en el progreso que estos generarían, la aceptación del Estado westfaliano, monocultural, centralizado y burocráticamente organizado como modelo obvio para los nuevos Estados. En este contexto, las concepciones y las propuestas de Gandhi no podían dejar de considerarse excéntricas, utópicas, producto de una mentalidad brillante, pero que había perdido el contacto con el mundo de su tiempo y que se negaba, con arrogancia, a reconocer los imperativos del desarrollo, los únicos que podrían garantizar la supervivencia y la prosperidad de las grandes mayorías oprimidas por el colonialismo. Sin embargo, la creencia en el desarrollo fue perdiendo fuerza y brillo con el gran número de desilusiones de las décadas siguientes. Gradualmente, cada vez se vio más claro que la independencia no era sinónimo de autodeterminación, que la promesa de desarrollo se aplazaba sucesivamente, que el neocolonialismo había reemplazado el colonialismo histórico y que el Estado posindependencia tenía más continuidades que discontinuidades con el Estado colonial[5]. La primera alerta, y quizá la más brillante, fue la de Kwame Nkrumah en su libro sobre el neocolonialismo publicado en 1965[6]. Cada vez fue más evidente que, con las independencias, la línea abisal se había desplazado,

5. A este respecto, una observación muy reveladora de Eduardo Mondlane, el líder de la liberación en Mozambique: «No tenemos la posibilidad de heredar nada de Portugal ni de acumular riqueza por nuestros propios medios. Entonces, ¿qué hacemos? Tenemos que empezar con lo que se encuentre disponible. Y lo que se encuentra disponible es el Estado. El Estado controlará todos los recursos naturales y el pueblo invertirá sus energías en las actividades del Estado» (Kitchen, 1967: 51).

6. Véase Nkrumah (1965). Véase también Rodney (1981).

pero que no había desaparecido. Los diferentes caminos seguidos por los diferentes países nacidos del colonialismo acabaron por llevar a la misma idea de frustración histórica. Sin embargo, nada de esto llevó, hasta hace poco tiempo, a un cuestionamiento profundo del modelo de desarrollo seguido en vano, y mucho menos al cuestionamiento de la modernidad occidental como horizonte filosófico e ideológico de la transformación social. El neoliberalismo fue borrando las propias ideas de promesas incumplidas y de frustración histórica a medida que la globalización protagonizada por este se fue volviendo más profunda y, con ella, se fue generalizando la idea de que no había ninguna alternativa creíble al desarrollo capitalista. Sin embargo, la crisis ecológica que entró en la agenda política global pudo, como mucho, legitimar la idea de desarrollo alternativo y generar debates sobre ella. Con todo, nunca legitimó la idea mucho más radical de las alternativas al desarrollo.

Esta situación solo empezó a cambiar cuando, en los últimos veinte años, aumentaron la fuerza política y la visibilidad mediática de movimientos que ponían en cuestión radicalmente la idea de desarrollo y lo hacían partiendo de premisas culturales, filosóficas y existenciales no occidentales. Entre esos movimientos destacan los movimientos indígenas y los movimientos campesinos. Actualmente, estos movimientos y las luchas que organizan dominan la actualidad de muchos países, desde los dalits en la India y los campesinos en Mozambique, Brasil, Colombia y México hasta los pueblos indígenas en Filipinas, Chile, Argentina, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, Venezuela, Nicaragua, Guatemala, México, Canadá e incluso Estados Unidos[7]. La violencia que están sufriendo, como

7. Teniendo en cuenta la extensión del genocidio de americanos nativos, puede parecer sorprendente que algunas de las luchas aún sigan vigentes. Los activistas de la reserva siux de Standing Rock pasaron meses organizando protestas masivas contra el oleoducto de Dakota del Norte, que transportaría petróleo en una extensión de más de 1900 kilómetros desde los pozos de Dakota del Norte, atravesando dicho estado y el de Iowa, hasta un puerto de embarque en Illinois. Los manifestantes afirman que la construcción y la dimensión del oleoducto de Dakota, el Dakota Access Pipeline, harían que la única fuente de abastecimiento de agua potable de la reserva estuviera en riesgo debido a las fugas de petróleo y la contaminación, y amenazaría los lugares sagrados. Asimismo, existe la preocupación por el aumento de emisiones de dióxido de carbono. El Parlamento Sami, de Noruega, que representa al pueblo indígena sami, convenció al fondo de pensiones de dejar de invertir en el oleoducto, en un acto de solidaridad internacional entre pueblos indígenas. Mientras escribo este texto

la expropiación ilegal, los asesinatos de líderes, la expulsión de las tierras ancestrales y la contaminación del agua, es una nueva versión de lo que Karl Marx definió como acumulación primitiva y que Rosa Luxemburgo veía como una característica estructural y permanente del capitalismo. En América Latina, esta nueva versión generalmente se denomina neoextractivismo[8]. La siempre renovada sed de recursos naturales por parte del capitalismo global, la explotación minera a cielo abierto a una escala sin precedentes, la explotación petrolera en parques nacionales con una inmensa biodiversidad, los megaproyectos (embalses, autopistas continentales), el *land grabbing*, sobre todo en África y Asia, pero también en América Latina, con los consiguientes desplazamientos de miles y miles de indígenas y campesinos pobres, se encuentran en el origen de este fenómeno. Las consecuencias sociales y ecológicas de dichas transformaciones y las resistencias y luchas que estas suscitan son responsables de animar a un número creciente de activistas y académicos a incluir en sus agendas de reflexión y acción colectivas el cuestionamiento de la idea de desarrollo en su totalidad. Se trata de cuestionar las escandalosas desigualdades sociales, los modelos de consumo, los modos de vida, las relaciones entre los humanos y la naturaleza. Es decir, cuestionan las premisas culturales, filosóficas e ideológicas que sustentan la modernidad occidental. En este contexto, en el momento de apogeo global de la modernidad occidental, Gandhi adquiere una renovada actualidad como brillante disidente del modelo de desarrollo. Su relevancia, así como la concibo en este capítulo, no radica en las soluciones concretas por las que abogó y luchó con tanta perseverancia. Radica, más bien, en su método, en el modo en el que actuó con empeño para no desperdiciar ninguna experiencia social y cultural existente en el mundo que pu-

(abril de 2017), el petróleo ya circula por el oleoducto, bajo el río Missouri, situado unos 900 metros al norte de la reserva siux de Standing Rock, en Dakota del Norte. La lucha terminó abruptamente cuando, en uno de los primeros actos como presidente, Donald Trump anuló una orden de su antecesor, el presidente Barack Obama, y canceló un nuevo estudio del impacto medioambiental. Los opositores del oleoducto tenían grandes expectativas de lograr parar la construcción, pero el fracaso no les sorprendió. «Desde que Colón 'descubrió' América, los americanos nativos han sido obligados a sufrir los peores males», afirmó Steven Willard, habitante de la reserva de Standing Rock que vive en Fort Yates, en la desembocadura del oleoducto. «Este será un objeto más arrojado sobre nosotros y tendremos que encontrar una forma de lidiar con él».

8. Véase la nota 37 del capítulo 6.

diera contribuir a la causa de la autodeterminación de los pueblos y a la libertad individual y colectiva de la humanidad.

Reflexionar sobre el trabajo de traducción intercultural de Gandhi puede ayudar a promover la formación de «mil Gandhis» que estén preparados para las exigentes tareas de traducción intercultural y de traducción interpolítica que seguro que serán necesarias para fortalecer las luchas contra la dominación a una escala cada vez más global y en un tiempo cada vez más dominado por el sectarismo de la «guerra de civilizaciones», el nacionalismo agresivo, el esencialismo identitario, el terrorismo, el terrorismo de Estado, la permanente vigilancia de la seguridad, etcétera.

En el contexto de las epistemologías del Sur, la reflexión sobre Gandhi como traductor intercultural solo tiene sentido en la medida en que ella misma se conciba como un ejercicio de traducción intercultural entre Gandhi y las necesidades de los movimientos de resistencia y de las luchas de nuestro tiempo y nuestros lugares. Más que las conclusiones o los resultados concretos a los que Gandhi llegó, nos interesan los procesos y los métodos que usó para obtenerlos. No es mi objetivo monumentalizar a Gandhi, pues, de hecho, estaría en contradicción con las epistemologías del Sur. Más bien intento identificar la lógica profunda de la inquietud de Gandhi en la búsqueda de nuevas respuestas para nuevos problemas a partir de una traducción cultural subvertida, concebida en constante diálogo con otras tradiciones culturales, interrogada en función de las necesidades del presente. Esta inquietud y la lógica profunda que la mueve llevan a Gandhi a transformarse en un eximio constructor de ecologías de saberes y de artesanías de prácticas, dos procedimientos básicos de las epistemologías del Sur. Este enfoque es menos exegético que arqueológico. Sin embargo, es una arqueología que, en vez de crear distancia, crea proximidad. Es decir, volviendo a Gandhi, no solo es posible realizar traducciones interculturales Norte-Sur o Sur-Norte, sino también traducción intercultural Sur-Sur.

Así pues, no se trata de presentar a Gandhi como a un practicante ejemplar de las epistemologías del Sur. Más bien se trata de analizar a Gandhi a la luz de las epistemologías del Sur, valorar en él tanto la extrañeza que nos causa (desfamiliarización) como la proximidad que nos sorprende (refamiliarización). Recurriendo a los conceptos que estoy proponiendo, concibo a Gandhi según dos formas de sociología de las emergencias: como ruina-semilla y como apropiación contrahegemónica (véase el capítulo 1).

Gandhi fue un traductor intercultural asiduo y competente en la zona de contacto entre las concepciones eurocéntricas y no eurocéntricas. En su opinión, aprender con el Sur, su principal objetivo, podría ser más fácil si también se aprendiera con el Norte[9]. Aprender con el Norte sería una especie de aprendizaje negativo, el desaprender de lo que se afirmaba como universal solo porque tenía más poder. Ese proceso de aprendizaje/desaprendizaje también implicaba las voces discordantes, las «contraculturas» que en el Norte global luchaban contra el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo o, también, de un modo más general, contra la civilización moderna, eurocéntrica. Dicho aprendizaje fue fundamental para que Gandhi alcanzara su objetivo principal: cuestionar su tradición ancestral y reinventarla de manera que permitiera servir de base y orientación para las tareas políticas posteriores. El objetivo último era, por tanto, hacer surgir y crecer el Sur antiimperial como una contribución al mundo, tanto en el Norte y el Sur como en Occidente y Oriente.

En este capítulo, empiezo por destacar algunos de los aspectos de la formación de Gandhi que más han contribuido a desarrollar su enorme capacidad de traducción intercultural. A continuación, propongo dos ejercicios de traducción intercultural Sur-Norte-Sur a partir de Gandhi, uno imaginario y otro real. El primero, imaginario, se da entre Gandhi, por un lado, y dos conocidos intelectuales eurocéntricos críticos, Habermas y Chomsky, por el otro; el segundo, realmente conducido por Gandhi, tiene lugar entre él mismo y un disidente eurocéntrico e intelectual contracultural, Tolstói. A continuación, pasó a proponer dos ejercicios de traducción intercultural Sur-Sur, de nuevo uno real y otro imaginario. El primero se da entre la práctica política de Gandhi y los movimientos de derechos civiles afroamericanos. El otro, el imaginario, tiene lugar entre Gandhi y la filosofía de los pueblos indígenas de los Andes.

9. Hay una extensísima literatura sobre las fuentes occidentales de Gandhi y comparaciones entre el pensamiento gandhiano y el de algunos pensadores occidentales de renombre, como Rousseau (Dalton, 1996), Marx (Bondurant, 1964) y, en especial, los críticos de la civilización moderna que influyeron directamente al joven Gandhi, como Thoreau, John Ruskin y Tolstói, como analizo más adelante. Mukherjee (2010) critica las cuatro escuelas historiográficas sobre la India moderna —la marxista, la de Cambridge, la nacionalista y la subalterna— por el hecho de no reconocer la diferencia teórica y epistemológica entre la concepción gandhiana de libertad y la concepción occidental liberal de libertad.

La construcción de un traductor intercultural

Existen varios factores que pueden haber contribuido a establecer las bases de la traducción intercultural en el pensamiento y la práctica de Gandhi. A diferencia de muchos otros niños criados en hogares hindúes en aquel momento, Gandhi pasó la infancia en un ambiente multicultural. «El hogar en el que Mohandas Gandhi creció era un lugar en el que la mente de un joven podía tener la experiencia del pluralismo religioso llevado a la práctica. Los padres pertenecían a sectas diferentes [en el ámbito del hinduismo]. Además, la casa de Gandhi recibía con frecuencia la visita de monjes jainistas, que eran sus consejeros religiosos, y de amigos musulmanes. Estaba abierta a personas de todas las creencias y en esas reuniones muchas veces se discutían cuestiones religiosas. El pluralismo religioso era una realidad viva en la vida de Mohandas, algo conocido por todos»[10]. Así pues, puede que el ambiente proporcionado a Gandhi durante su infancia plantara las semillas de la traducción intercultural e interreligiosa. Más tarde aprendió con un jaina místico, llamado Ravjibhai Mehta, la filosofía jaina y varias enseñanzas sobre temas como el alma, Dios, la liberación, el Gita, los Vedas, la *anekantavada* [la pluridimensionalidad de la verdad] y el *dharma*[11]. De esa filosofía, Gandhi absorbió los conceptos clave de la pluralidad y la diversidad multilateral del mundo[12]. La *anekantavada* es una de las doctrinas fundamentales del jainismo. Se refiere a los principios del pluralismo radical u ontológico (un multiverso o pluriverso en vez del universo) y de una multiplicidad de perspectivas, la noción de que la verdad y la realidad se perciben de manera diferente según los diferentes puntos de vista y de que ningún punto de vista único corresponde a toda la verdad[13].

10. Véase Jordens (1998: 148).

11. Véase Parel (1997: xlviii).

12. «El concepto de hinduismo [de Gandhi] era más amplio que el adoptado por la mayoría de los indios; para él, el término hinduismo incluía siempre bajo su abanico abarcador el jainismo y el budismo» (Jordens, 1998: 151).

13. Escribe Jordens: «La doctrina *anekantavada* del jainismo es la doctrina según la cual la realidad no es uniforme, sino múltiple; es tan compleja que muchas proposiciones aceptables sobre ella pueden ser muy diferentes, e incluso contradictorias, dependiendo del punto de vista de quien observa. De ello se deduce el principio lógico de la *syadvada*: teniendo en cuenta que todas las proposiciones sobre la realidad solo logran presentar perspectivas parciales, todas ellas se deberían expresar con la palabra *syad* (posiblemente) o se tendrían que introducir con la expresión 'desde un de-

La disposición de Gandhi para ir al encuentro de otras culturas radica en su adopción de la concepción jainista de la «realidad múltiple» y, de manera más general, en su concepción de la religión. Según Gandhi, citado por Jordens:

> Mi experiencia es que, desde mi punto de vista, siempre he tenido razón y, desde el punto de vista de mis críticos serios, muchas veces no la tengo. Sé que, desde nuestros respectivos puntos de vista, ambos tenemos razón. Y saber esto me impide atribuir motivos a mis opositores y críticos [...]. Aprecio muchísimo esta doctrina de la «realidad múltiple». Ella me enseñó a juzgar a un musulmán a partir de su propia perspectiva y a un cristiano a partir de la suya (1998: 151-152).

Durante algún tiempo, Gandhi creyó que el hinduismo era superior a las otras religiones debido a su capacidad de incluirlas todas. Probablemente porque una aserción basada en este tipo de razones configuraba una *contradictio in adjecto*[14], su filosofía más tardía aceptaba todas las religiones como si todas fueran iguales:

> En la realidad esencial no existe ninguna diferencia; la diferencia apenas se halla en la mirada de quien ve. Si creemos en eso, si captamos la esencia, haremos progresos en la religión. Independientemente de la religión que profeséis, yo no me posiciono ni a favor ni en contra de ella. Es importante aclarar lo siguiente: sea cual sea el método, la devoción o el *dharma* por el que la contaminación del alma por este mundo se destruye, ese es el *dharma*, esa es la disciplina que debéis seguir [...]. Este mundo ha sido incapaz de descubrir la verdad porque se encuentra encadenado por los grilletes de las disputas doctrinales (Jordens, 1998: 150).

La idea de la igualdad de las religiones se ilustra claramente a través del uso de una nueva metáfora: «Así como un árbol tiene un tronco único, pero muchas ramas y hojas, también existe una religión verdadera y perfecta, que se transforma en muchas al pasar por la intermediación humana». Anteriormente, Gandhi había usado la siguiente metáfora: «Todas las religiones son ríos que confluyen en un mismo océano». Esa imagen destacaba la similitud del objetivo

terminado punto de vista', dejando espacio para diferentes afirmaciones que también son verdaderas desde otros puntos de vista» (1998: 151).

14. Si el hinduismo es superior por tener más capacidad de aceptar la pluralidad de las otras religiones, entonces el hinduismo solo es una de ellas y no puede, por tanto, reivindicar ninguna superioridad.

final hacia el que, por sus meandros individuales, todas las religiones más pronto o más tarde llevaban. Sin embargo, no sugería la igualdad de las religiones; aunque todas desembocan en el océano, algunas pueden ser ríos majestuosos, de corriente rápida, otras, riachuelos estancados y de aguas salubres. La nueva *metáfora* se concentraba en la igualdad de la esencia: las religiones son iguales porque, en la raíz, en el tronco, realmente son solo una. Existe una religión verdadera y perfecta cuyas variadas ramas comparten del mismo modo su madera y su savia (Jordens, 1998: 154-155). No obstante, esta idea de la multiplicidad de puntos de vista que contiene la igualdad en su esencia aportó otro cambio a la visión de Gandhi. Durante mucho tiempo, Gandhi afirmó que «'Dios es la Verdad', y esto implica que la verdad era una de las muchas propiedades de Dios y que el concepto de Dios era, en términos lógicos, previo al de Verdad. En 1926 el filósofo indio invirtió los términos de la proposición al afirmar que 'la verdad es Dios'. Consideraba que este había sido uno de los descubrimientos más importantes, y entendía que la expresión sintetizaba sus años de reflexión» (Parekh, 1997: 26). Esta concepción más tardía aproxima mucho a Gandhi a la concepción spinoziana de Dios (Spinoza, 1888: 3-56).

Otro factor importante que potenció la capacidad de traducción intercultural de Gandhi fue la perspectiva externa que desarrolló a lo largo de su vida. Este aspecto es significativo porque, en mi opinión, sin la experiencia existencial de ver las cosas desde el punto de vista de quien está fuera, sería difícil que la aceptación de nociones como la de la multiplicidad y la multilateralidad de la realidad se incorporara a sus acciones. La vida de Gandhi propició que se situara en un lugar desde el que disponer de una perspectiva externa sobre todas las escuelas de pensamiento a las que se adhirió: durante el tiempo que vivió en Sudáfrica, pasó por la experiencia del racismo y adquirió una perspectiva sobre el nacionalismo indio desde fuera (Gandhi, 2001). Con ideas muy cercanas al ateísmo, Gandhi adoptó una perspectiva externa sobre la religión en general y, específicamente, sobre el hinduismo. Durante algún tiempo, su secta y su comunidad lo marginaron por no haber optado por una formación académica eurocéntrica; adquirió esa educación eurocéntrica y pasó en Inglaterra el tiempo suficiente como para ser capaz de decidir qué aceptar y qué rechazar de la modernidad eurocéntrica. Gandhi no consideraba que perteneciera a extremismos

ni a partidos políticos moderados, ambos, en su opinión, contaminados por concepciones originarias de la modernidad eurocéntrica; se inspiraba en las filosofías jainistas, cristianas, budistas e islámicas, aunque sin adherirse totalmente a una de ellas. El hecho de asimilar conceptos de otras religiones para enriquecer su concepción hinduista hizo que muchos miembros hindúes extremistas no consideraran a Gandhi un hindú puro.

Esa perspectiva distanciada de las diferentes escuelas de pensamiento permitió a Gandhi ver las deficiencias y los problemas inherentes a cada una de ellas. Entender que cada punto de vista conlleva sus propias deficiencias forma parte del movimiento dirigido a la «multiplicidad de la realidad» porque nos lleva a entender que no existe un punto de vista que sea completo y que no tenga errores. Es evidente que esto no es sinónimo de relativismo o eclecticismo. Teniendo en cuenta las teorías feministas del conocimiento situado, incluso podríamos hablar de traducción intercultural situada. Se trata de la traducción intercultural en la práctica; crea un distanciamiento con relación a nuestro propio punto de vista para valorar su relación, de competición o de cooperación, con otros puntos de vista. A pesar de todo, Gandhi se basaba en algunas convicciones fundamentales, el hinduismo, la civilización india, la historia india, la verdad, la no violencia, etc. Sin embargo, ponía a prueba continuamente estas creencias teniendo en cuenta la moralidad, la humanidad y la razón, y expresaba su oposición a prácticas corruptoras como la intocabilidad, el patriarcado, el tradicionalismo injustificado, etc.[15]. La trayectoria gandhiana muestra que existe un término medio entre el orgullo excesivo en las convicciones propias y su abandono a favor de una visión del mundo polifacética.

Dicho término medio es el espacio de la traducción intercultural. Gandhi seguía la tendencia de la traducción intercultural, mientras que muchos de sus compañeros, en sus mismas circunstancias, adoptaban un nacionalismo provinciano, un hinduismo de derecho, o se adherían acríticamente a las filosofías materialistas eurocéntricas. Para Gandhi, los tres años pasados en Inglaterra estudiando Derecho significaron una zona de contacto prolongada y decisiva para la traducción intercultural. Pasó a conocer bien la cultura y la política imperiales que dominaban la India y sedujeron

15. Sobre la participación de las mujeres en las luchas nacionalistas de la India, véanse Kasturi y Mazumdar (1994) y Menon (2011).

una parte de las élites indias, y transformó su estancia en un flujo permanente de interacciones interculturales entre textos eurocéntricos e indios y los conceptos centrales de áreas como el derecho, la religión, la política y la filosofía (Nanda, 2007: 54). Lloyd Rudolph resume de manera muy directa la trayectoria de Gandhi como traductor cosmopolita:

> El encuentro con la cultura de la modernidad, las tradiciones británicas y la epistemología cristiana planteó un desafío a las raíces y los sistemas de convicciones y de conocimiento de Gandhi. Sin embargo, en vez de correr a adherirse a la modernidad, como habían hecho varios indios, Gandhi retomó sus propias raíces y sus propias tradiciones. Además, regresó a su propia cultura sin recurrir a un nacionalismo provinciano, corto de miras; por el contrario, regresó a ella con una mente abierta para poder identificar sus ventajas y defectos, decidiendo que, si estos eran superiores a aquellas, seguro que rompería sus lazos con esa cultura. Estas fueron condiciones fundamentales para la traducción intercultural. El encuentro internacional fue lo que lo llevó a leer y articular sus concepciones «nativas» (1996: 41).

Gandhi y las traducciones Sur-Norte: Habermas y Chomsky

La necesidad de mantenernos algo distanciados de la tradición crítica eurocéntrica[16] implica una *démarche* deconstructiva que se complementa con una *démarche* reconstructiva. El hecho de que dicho distanciamiento cree espacios analíticos no significa que queden automáticamente disponibles nuevos instrumentos analíticos para la reconstrucción teórica y epistemológica. Las epistemologías del Sur forman parte de este trabajo reconstructivo. Gandhi representa muy bien la tensión entre las tareas de deconstrucción y las tareas de reconstrucción. Sin perder de vista sus raíces, el hinduismo y el jainismo, Gandhi los somete a una constante valoración crítica que resulta sorprendentemente creíble en vista de la crítica igualmente exigente a la que somete la modernidad eurocéntrica. Gandhi es experto en practicar la doble negación para, basándose en ella, definir una nueva positividad, su camino de lucha. Esta doble negación está ausente en el pensamiento crítico eurocéntrico. De ahí el interés en comparar y contrastar a Gandhi con dos pensadores que se han

16. Véase Santos (2017a: 41-75). Véase también el capítulo 6.

distinguido en el Norte global por su crítica a la modernidad occidental: Habermas y Chomsky.

El Sur global antiimperial surge a través de un doble acto de desfamiliarización, tanto del Norte global como del Sur global imperial, es decir, el Sur que reproduce activamente los mecanismos económicos, políticos y culturales que sustentan la dominación global del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado[17]. Con el avance de la desfamiliarización del Norte global imperial, las concepciones y prácticas del Norte global que el pensamiento imperial hegemónico suprimió, reprimió o marginó empezaron a verse de otro modo y se volvieron así más visibles e incluso más reconocibles. Sucede lo mismo con las concepciones y prácticas existentes en el Sur global antes de la dominación colonial e imperial o que se produjeron como parte de la resistencia contra aquella. Así pues, la desfamiliarización implica refamiliarización.

El principal argumento de las epistemologías del Sur es que esa desfamiliarización empieza en realidad cuando se identifica y se denuncia la línea abisal, cuando, en otras palabras, se posibilitan la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. No basta con reconocer el carácter imperial del dominio global del Norte en el mundo moderno (es decir, entender que existe un Sur)[18]. Tampoco basta con condenar el sufrimiento injusto causado por el imperialismo y con mostrarse solidario con sus víctimas (es decir, aprender a ir hacia el Sur). La línea abisal solo se identifica y se denuncia como es debido cuando se considera que la dominación moderna oculta la deshumanización de los opresores y los oprimidos que ella misma causa, y a la vez oculta el valor existencial y epistémico de los oprimidos, que supera ampliamente aquello que se codifica a través de la relación de dominación. Teniendo en cuenta que la clave de la verdadera liberación global se halla en la lucha contra la opresión, en vez de mostrar solidaridad para con los oprimidos, lo que es absolutamente necesario es que nos unamos en la lucha y aprendamos con ella y que, a través de ella, aprendamos a volvernos completamente humanos (es decir, aprender con el Sur). Por

17. En el capítulo 6 defiendo que esa desfamiliarización se reviste de formas diferentes cuando se lleva a cabo en el Norte global o en el Sur global.

18. Cuando el pensamiento crítico (y posmoderno) critica el imperio, lo hace concibiéndolo como «nosotros» y no como «nosotros» y «ellos». Eso explica por qué motivo las realidades no europeas están tan ausentes de dicho pensamiento. Con relación al eurocentrismo de Foucault, véase Slater (1992).

tanto, la desfamiliarización del Norte imperial es una *démarche* epistemológica más compleja de lo que puede parecer.

Paso a poner un ejemplo de esa complejidad a través de una breve discusión de Gandhi en una traducción imaginada con Habermas y Chomsky, dos pensadores del Norte global que criticaron de diferentes formas las versiones dominantes de la modernidad eurocéntrica, por lo que se podían considerar pensadores de oposición, mucho más en el caso de Chomsky que en el de Habermas.

La obra de Jürgen Habermas ilustra muy bien la dificultad que representa para un pensador occidental desfamiliarizarse del Norte global. Para Habermas, la modernidad eurocéntrica no es un proyecto fracasado, sino más bien un proyecto incompleto. Su famosa teoría de la acción comunicativa como nuevo modelo universal de la racionalidad discursiva tiene precisamente el objetivo de maximizar las posibilidades de completar el proyecto moderno (Habermas, 1981). Con esta teoría, Habermas pretende proponer un *telos* de desarrollo para la humanidad en general sobre la base del cual sea posible rechazar el relativismo y el eclecticismo. Sin embargo, cuando le preguntaron si su teoría crítica del capitalismo avanzado podría ser útil de algún modo para las fuerzas socialistas del Tercer Mundo y también si dichas fuerzas podrían, a su vez, tener alguna utilidad para las luchas socialistas democráticas en los países avanzados, Habermas respondió: «Estoy tentado a responder 'no' en ambos casos. Soy consciente de que se trata de una perspectiva limitada eurocéntrica. Prefiero no responder» (1985: 104). Esta respuesta da a entender que la racionalidad comunicativa de Habermas, pese a pretender ser universal, empieza por excluir de la participación en el discurso a cuatro de cada cinco habitantes de la población mundial. Dicha exclusión se decreta por criterios cuya legitimidad radica en la universalidad que se les atribuye. Por tanto, la declaración de exclusión puede hacerse con la máxima sinceridad («Soy consciente de que se trata de una perspectiva limitada eurocéntrica») y también con extrema ceguera sobre su insostenibilidad (o quizá la ceguera no sea, a fin de cuentas, extrema si se tiene en cuenta la estrategia de fuga adoptada: «Prefiero no responder»). Así pues, el universalismo habermasiano se revela como un universalismo imperial que controla totalmente la decisión sobre sus propias limitaciones e impone así lo que incluye y lo que excluye. Existe un debate sobre las afinidades y las divergencias intelectuales entre Habermas y Gandhi. Por un lado, Thomas Pantham (1988) destaca

las diferencias entre las restricciones eurocéntricas del universalismo habermasiano y la confianza de Gandhi en que el hinduismo facilite una alternativa creativa; por el otro, Dipankar Gupta (2009) considera a Gandhi un precursor de las ideas liberales, seculares y democráticas más tarde desarrolladas por Habermas y, de este modo, pone de relieve la afinidades entre ambos pensadores. En este debate, me parece que los argumentos evocados por Pantham son más convincentes.

Así como Habermas es un ejemplo de la incapacidad de comprender la necesidad de desfamiliarización epistemológica del Norte imperial, Noam Chomsky muestra de manera muy elocuente que la desfamiliarización es mucho más fácil si se basa en fundamentos políticos y no en razones epistemológicas. Con Chomsky aprendemos que existe un Sur y que tenemos que ir hacia el Sur en solidaridad con este. Sin embargo, por otro lado, Chomsky es poco útil cuando se trata de ayudarnos a aprender con el Sur. Para ello tendremos que recurrir a Gandhi. Chomsky, que incuestionablemente es uno de los críticos radicales del Norte imperial más brillantes, es quien, en el Norte global, está más cerca de representar la desfamiliarización del Norte imperial. Desde que, en la década de 1960, se volvió uno de los portavoces más elocuentes contra la guerra de Vietnam, Chomsky nunca dejó de ser un activista antiimperialista muy consistente[19]. A fin de desmontar el imperialismo, Chomsky emprende una crítica radical del papel de las ciencias sociales en la «naturalización» de la relación imperial. Sus escritos políticos asumen un carácter claramente no teórico, lo que aún se vuelve más sorprendente ante el hecho de que, como lingüista, Chomsky es un teórico reconocido en todo el mundo. En realidad, la teoría chomskyana de la gramática generativa transformacional está considerada por muchos una revolución tan importante en la lingüística como lo fue la revolución de Einstein en la física. La naturaleza no teórica de sus escritos políticos es parcialmente responsable del silencio o descrédito con el que los recibieron en los círculos profesionales. Como mínimo, los escritos políticos de Chomsky fueron objeto de duras críticas. Wolin afirma: «Los escritos políticos de Chomsky son curiosamente ateóricos [...]. Su premisa obvia es que la política no es un tema teórico [...]. Al leer a Chomsky uno se queda con la impresión de que, si no

19. Véase, entre otros escritos políticos del autor, Chomsky (2010, 2014 y 2016).

fuera una necesidad urgente revelar las mentiras, la inmoralidad y el abuso de poder, la política no tendría ningún derecho serio a la atención de las mentes teóricas» (1990: 103).

En cuanto al dominio profesional de las ciencias sociales, Chomsky afirma lo siguiente:

> Pienso que la estructura profesional gremial de las ciencias sociales con frecuencia ha servido como un magnífico dispositivo para protegerlas del discernimiento y la comprensión, para expulsar a las personas que planteaban cuestiones que no son aceptables, para limitar la investigación —no por la fuerza, sino a través de todo tipo de medios más sutiles— sobre cuestiones que no representan ninguna amenaza. Véase una asociación profesional cualquiera; habrá ciertos temas que casi se opondrá a investigar. Específicamente, una de las cosas que dichas asociaciones muy probablemente no estudian es la forma en la que, en realidad, el poder se ejerce en su propia asociación o también su propia relación con ese poder. Se trata de temas que no quieren entender, que no quieren estudiar (1987: 30).

La conclusión es que las ciencias sociales modernas son muy poco útiles a la hora de desfamiliarizar el Norte imperial. Es por ello por lo que Chomsky propone la creación de un nuevo sentido común. Lo denomina, de manera muy significativa, «sentido común cartesiano». La percepción de Chomsky es que las personas vulgares tienen un amplio conocimiento sobre muchas áreas diferentes. El ejemplo específico que da es el de las conversaciones y las discusiones sobre el deporte en nuestra sociedad. Al afirmar que las personas comunes ponen en práctica su inteligencia y sus capacidades analíticas, acumulando una gran cantidad de conocimientos y entendiendo mucho sobre esa área específica, Chomsky defiende que las mismas competencias intelectuales y la capacidad de comprensión podrían usarse en áreas realmente importantes para la vida humana en sociedad. Insiste en afirmar que, bajo diferentes sistemas de gobierno que incluyan la participación popular en áreas de decisión importantes, la capacidad de conocimiento de las personas comunes se usaría sin duda de maneras relevantes. Recurriendo a su megaejemplo —la guerra de Vietnam—, Chomsky escribe:

> Cuando hablo, por ejemplo, del sentido común cartesiano, lo que quiero decir es que no es necesario contar con un conocimiento profundo y especializado para comprender que Estados Unidos estaba invadiendo Viet-

> nam del Sur. Y, en realidad, desmontar el sistema de ilusiones y mentiras que funciona para evitar que se comprenda la realidad contemporánea no es una tarea que exija competencias o capacidades intelectuales extraordinarias. Solo requiere el tipo normal de escepticismo y de ganas de aplicar las competencias analíticas que casi toda la gente posee y que puede poner en práctica (1987: 35).

Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, la propuesta desteorizadora avanzada por Chomsky, pese a tener limitaciones fatales, es una contribución importante. Al admitir la separación total entre su actividad académica y política, Chomsky está aceptando de forma acrítica una de las dicotomías básicas del paradigma de la ciencia moderna, la dicotomía entre la ciencia y la política, que, de hecho, es uno de los componentes más arraigados del viejo sentido común eurocéntrico. La crítica radical de Chomsky a las ciencias sociales modernas no reconoce el hecho de que estas formen parte de un paradigma epistemológico más amplio que engloba la ciencia moderna en general y, por tanto, también la lingüística. Así pues, no ve que la dicotomía entre la ciencia y la política sea una dicotomía política y no académica, motivo por el cual está subyugado a la política del Norte global imperial[20]. Con la excepción del anarquismo, Chomsky dedica poca atención a las tradiciones excéntricas y periféricas suprimidas por la modernidad eurocéntrica y no presta ninguna atención al conocimiento producido en el Sur desde un punto de vista antiimperial. En otras palabras, con Chomsky no se aprende a aprender con el Sur.

Para aprender a aprender con el Sur como Sur antiimperial, es necesario en primer lugar que se oiga la voz del Sur, que se escuche profundamente y se entienda lo que tiene por decir, ya que lo que mejor identifica el Sur es el hecho de haber sido silenciado. Gandhi[21] es una de las voces más elocuentes del Sur global

20. La aceptación acrítica de la distinción moderna entre ciencia y política por parte de Chomsky explica algunas de las posibles contradicciones entre su activismo político antiimperialista y su política científica y profesional. Así pues, la posición progresista de dicho activismo puede coexistir con una posición conservadora de dicha política. Sobre la política de la concepción chomskyana de «lingüística autónoma», véase Newmeyer (1986).

21. A continuación, me centro en Gandhi, pero con la agudización de la crisis de la modernidad y ante la evidencia de su carácter imperialista, en las últimas décadas ha surgido en el Sur un fermento intelectual y político inspirado en un concepto del Sur global antiimperial que intenta elaborar una política emancipatoria fuera

antiimperial, un maestro notable en lo que respecta al proceso de aprender con el Sur (y desde este). Como intentaré mostrar más adelante, la voz de Gandhi surge a partir de un proceso complejo de traducción intercultural. Gandhi y Frantz Fanon simbolizan dos de los rechazos más radicales del Norte imperial: uno en la primera mitad del siglo xx y el otro en la segunda mitad[22]. Cuando, en 1909, preguntaron a Gandhi si tenía algo que decir a los ingleses sobre la dominación colonial a la que sometían a la India, respondió que, entre otras cosas, diría lo siguiente: «Consideramos que la civilización que apoyáis es lo opuesto a la civilización. Consideramos que nuestra civilización es muy superior a la vuestra [...]. Consideramos que vuestras escuelas y vuestros tribunales no sirven para nada. Queremos recuperar nuestras antiguas escuelas y nuestros tribunales. La lengua común de la India no es el inglés, sino el hindi. Por tanto, deberíais aprenderlo. Solo nos podemos comunicar con vosotros en nuestra lengua nacional» (1956: 118). Como Nandy destaca acertadamente: «La perspectiva gandhiana desafía la tentación de igualarse al opresor en violencia y de recuperar la autoestima compitiendo dentro del mismo sistema» (1987: 35).

La idea y la práctica de la no violencia y de la no cooperación, a la que Gandhi dedicó toda su vida, son las características más notables de la desfamiliarización política y cultural con respecto al Norte imperial. El objetivo no es conquistar poder en un mundo corrupto, sino crear un mundo alternativo donde sea posible recuperar la humanidad de lo humano. Dice Gandhi: «En nues-

de los moldes occidentales. En ese sentido, muchos líderes políticos e intelectuales africanos apelaron a una nueva política emancipatoria en África. Véase, entre muchos otros, Kagame (1956), Hountondji (2002 y 2007), Oruka (1990), Wamba dia Wamba (1991), Ramose (1992), Masolo (2003), Wiredu (1996). En lo que respecta a Asia, basándose en la idea de que un aspecto significativo de las estructuras de conocimiento poscoloniales del Tercer Mundo corresponde a una forma peculiar de «imperialismo de categorías», Nandy intenta establecer una base para la tolerancia étnica y religiosa independiente del lenguaje hegemónico del secularismo popularizado por los intelectuales occidentalizados y por las clases medias expuestas al lenguaje globalmente dominante del Estado-nación de Asia meridional (1988: 177). Paul Gilroy (1993) defiende convincentemente una «cultura atlántica negra» como una contracultura de la modernidad y nos invita a aprender con el Sur *dentro del* Norte global imperial. Este es el panorama más general del pensamiento no eurocéntrico al que la literatura descolonial (véase el capítulo 6) ha contribuido de manera decisiva más recientemente.

22. La comparación entre la defensa de la no violencia de Gandhi y la defensa de la violencia de Fanon es muy esclarecedora. En un artículo publicado en 1997, Odera Oruka aborda este debate de forma bastante interesante.

tra situación actual, somos mitad hombres, mitad animales, y en nuestra ignorancia, o incluso arrogancia, decimos que cumplimos plenamente los designios de nuestra especie siempre que a un ataque respondemos con otro ataque y que, para tal, desarrollamos el grado necesario de agresividad» (1951: 78). Así pues, como puede verse, en Gandhi la desfamiliarización del Norte imperial también es una desfamiliarización del Sur imperial.

En 1938, al hablar sobre la práctica de la *satyagraha*, Gandhi afirma: «Al ser un movimiento de purificación, la no cooperación está poniendo de manifiesto todas nuestras debilidades y también excesos, incluso de nuestros puntos fuertes» (1951: 80). Por tanto, para Gandhi, el marxismo y el comunismo europeos, aunque indudablemente realicen una profunda crítica del Norte imperial, todavía están demasiado comprometidos con él para que puedan funcionar como modelos para la construcción de un Sur no imperial.

> La lucha de clases es extraña al espíritu esencial de la India, que es capaz de desarrollar una forma de comunismo ampliamente basada en los derechos fundamentales de todos y en una justicia igual para todos [...]. El *Ramarajya* de mis sueños garantiza del mismo modo los derechos del príncipe y del pobre [...]. No quedemos obcecados con los lemas y las palabras de orden seductoras importados de Occidente. ¿No tenemos nuestras propias tradiciones orientales? ¿No seremos capaces de encontrar nuestra propia solución para el problema del capital y del trabajo? [...] Al haber sido un estudioso simpatizante del orden social occidental, descubrí que, a consecuencia de la fiebre que llena el alma de Occidente, existe una inagotable búsqueda de la verdad. Valoro ese espíritu. Estudiemos nuestras instituciones orientales en ese espíritu de investigación científica y desarrollaremos un socialismo y un comunismo más genuinos que el mundo jamás soñó. Sin duda es un error presumir que el socialismo o el comunismo occidentales son la última palabra sobre la cuestión de la pobreza de las masas (2009: 39-40).

Para Gandhi, la desfamiliarización del Norte y el Sur imperiales no es un fin en sí misma. En realidad, se trata de un medio de crear un mundo alternativo, una forma nueva de universalidad capaz de liberar tanto a la víctima como al opresor. En este aspecto, y como demuestra claramente el análisis anterior, el contraste flagrante entre Gandhi y Habermas favorece muchísimo más al primero. Para empezar, el concepto de racionalidad gandhiano es mucho más abarcador que el de Habermas, puesto que en Gandhi hace hincapié en la corriente cálida de la razón, que he defendido en el capítulo 5.

Gandhi rechaza la distinción entre verdad, por un lado, y amor y alegría, por el otro. «La fuerza del amor corresponde a la fuerza del alma o de la verdad», escribe en un momento determinado (1956: 110). Así pues, Pantham tiene razón cuando afirma: «La *satyagraha* de Gandhi es un modo integral de praxis política que se restringe al raciocinio crítico». Y añade, de manera algo excesiva: «La *satyagraha* de Gandhi comienza a partir del punto donde la argumentación racional y el raciocinio crítico se detienen» (1988: 206)[23]. En segundo lugar, la «investigación científica» de Gandhi no reivindica ningún privilegio epistemológico. Por decirlo de algún modo, el conocimiento ya estaba ahí; la única cosa por hacer era «experimentar»:

> No tengo que enseñar nada al mundo. La verdad y la no violencia son tan antiguas como las montañas. Todo lo que he hecho ha sido intentar realizar experiencias en ambas en una escala tan grande como me ha sido posible. Al hacerlo, a veces me he equivocado y he aprendido de mis propios errores. Para mí, la vida y sus problemas se han vuelto, de este modo, otras tantas experiencias en la práctica de la verdad y la no violencia (Gandhi, 1951: 240).

Gandhi aboga por las ecologías de saberes que fortalecen la lucha de liberación y, al mismo tiempo, prefiguran los tipos de sociabilidad de la sociedad liberada. Su propuesta engloba un amplio proyecto de traducción intercultural que comprende tanto el cuestionamiento riguroso del Norte imperial a fin de «extraer» el respectivo potencial antiimperial como el cuestionamiento de su propia cultura, puesto que el potencial imperial de esta, que está lejos de ser evidente, también se tiene que «extraer». Gandhi cuestiona su propia cultura hindú con el objetivo de aprender a dialogar con otras culturas con la máxima tolerancia discursiva y a reconocer que las otras culturas también tienen aspiraciones emancipatorias parecidas: «La no violencia es, por tanto, en su forma activa, bue-

23. Las ideas y la política de Gandhi son objeto de un gran debate. Nandy (1987) destaca el hecho de que Gandhi rehuyó la dominación cultural colonial y formuló un nacionalismo indio auténtico y eficaz. Basándose en un marco gramsciano, Chatterjee considera que la ideología gandhiana, pese a subvertir el pensamiento elitista-nacionalista, brindó simultáneamente la oportunidad histórica de apropiarse políticamente de las clases populares en el ámbito de la evolución de las formas del nuevo Estado indio (1984: 156). Fox (1987) destaca los dilemas de la resistencia cultural de Gandhi en un sistema mundial de dominación cultural.

na voluntad para con la vida en su totalidad. Es puro amor. Leo eso en las escrituras hindúes, en la Biblia, en el Corán» (1951: 77).

El contraste entre Gandhi y Habermas es más evidente que el contraste entre Gandhi y Chomsky. Sin embargo, hay diferencias obvias entre los dos últimos en cuanto al conocimiento, las fronteras disciplinares y la política. La distinción que Chomsky hace entre la ciencia y la política sería inaceptable para Gandhi. Este tiene ideas mucho más concretas sobre los medios y los fines (que nunca se deben separar) de las luchas sociales que Chomsky y seguro que ambos tendrían opiniones diferentes sobre los varios modos de resistencia de los grupos oprimidos[24]. Por otro lado, ambos intentan cimentar un nuevo sentido común emancipatorio en una práctica exigente y altamente arriesgada. Cada uno, a su manera, hace una crítica radical del conocimiento profesional hegemónico que implica la desteorización de la realidad como única forma de reinventarla. Además, cada uno parte de una interpelación radical de la respectiva cultura, e intenta captar qué podrá aproximarla a otras culturas, con ambos abiertos a diálogos interculturales. Chomsky desentierra las raíces más profundas del liberalismo europeo y descubre un nuevo comunitarismo y una nueva solidaridad en la forma política del anarquismo. Según su pensamiento, la sociedad anarquista, basada en la libre asociación de todas las fuerzas productivas y en el trabajo cooperativo, satisfaría los requisitos de todos sus miembros de manera adecuada y justa:

> En dicha sociedad, no hay motivo para que las recompensas dependan de un determinado conjunto de atributos personales, por más seleccionados que estén. La desigualdad de dones es simplemente la condición humana —hecho que debemos agradecer—; una visión del infierno es una sociedad compuesta por elementos intercambiables. Esto nada implica en lo que respecta a las recompensas sociales. [...] Sin lazos de solidaridad, de simpatía y de preocupación por los otros, una sociedad socialista es impensable. [...]. Los socialistas son fieles a la convicción de que no estamos condenados a vivir en una sociedad basada en la ganancia, en la envidia

24. Véase, por ejemplo, la controversia en la India provocada por la «Open Letter to Noam Chomsky» (carta abierta a Noam Chomsky), de Nirmalangshu Mukherjee, publicada el 21 de octubre de 2009 (https://www.outlookindia.com/website/story/an-open-letter-to-noam-chomsky/262424, último acceso el 3 de enero de 2019). Mukherjee critica a Chomsky por haber firmado una declaración que condenaba la represión brutal ejercida por el Estado indio contra guerrilleros maoístas y pueblos tribales, y por no condenar las estrategias violentas de los maoístas.

> o en el odio. No sé cómo probar que ellos tienen razón, pero tampoco hay fundamentos para la convicción común que supone que deben estar equivocados (1987: 192).

El elogio de la comunidad y la solidaridad de Chomsky se puede traducir en las preocupaciones que Gandhi expresa desde el punto de vista que construye de su propia cultura. Sin embargo, curiosamente, en su interpelación radical del comunitarismo hindú, Gandhi descubre el valor de la autonomía y de la libertad del individuo. Un poco antes de su muerte, alguien le preguntó cuál era para él el significado de socialismo, ya que distinguía su noción de socialismo de la versión europea. Gandhi respondió del siguiente modo: «No quiero andar sobre las cenizas de los ciegos, los sordos y los mudos. En su socialismo [europeo], estos probablemente no tienen lugar. Su único objetivo es el progreso material [...]. Yo quiero libertad para expresar totalmente mi personalidad. Debo ser libre para construir una escalera hasta Sirius, si me apetece. Esto no significa que yo quiera hacer algo así. En el otro socialismo no existe libertad individual. No se es dueño de nada, ni siquiera del propio cuerpo» (1956: 327).

Pese a tener posiciones tan radicalmente distantes, Chomsky y Gandhi convergen en cuestiones muy significativas. A través de un análisis profundo de su respectiva cultura, cada uno de ellos busca abrirse a la otra. Sin embargo, esto aún se vuelve más interesante si tenemos en cuenta que el modelo político que parece describir de la mejor forma las afinidades entre los dos pensadores es el de un cierto tipo de anarquismo, un anarquismo no violento. En realidad, lo que Gandhi piensa sobre el anarquismo no difiere mucho de lo que acabamos de constatar con relación a Chomsky. Gandhi afirma:

> Si la vida nacional se vuelve tan perfecta hasta el punto de autogobernarse, ninguna representación será necesaria. Habrá, entonces, un Estado de anarquía iluminada. En tal tipo de Estado, cada uno será su propio gobernante. Y gobernarse a sí mismo de una manera tal que nunca constituirá un obstáculo para su vecino. En el Estado ideal, por tanto, no habrá poder político porque no habrá Estado. Mas el ideal nunca es totalmente realizado en la vida. De ahí la afirmación clásica de Thoreau de que el mejor gobierno es el que menos gobierna (1951: 244).

Probablemente no es una coincidencia que la convergencia entre Chomsky y Gandhi encuentre en el anarquismo una de sus for-

mulaciones. De hecho, entre todas las tradiciones políticas transformadoras de la modernidad eurocéntrica, el anarquismo es una de las más desacreditadas y marginadas por el discurso político hegemónico, independientemente de si es convencional o crítico. Como representación relativamente inacabada, el anarquismo muestra, por ello, más disposición para la traducción intercultural[25]. Y, finalmente, como destaca correctamente Chomsky, el anarquismo es el único proyecto político transformador que no concede ningún privilegio especial a los intelectuales y al conocimiento profesional. La desteorización de la realidad como condición previa de su reinvención, ansiada tanto por Chomsky como por Gandhi, encuentra en el anarquismo no violento un campo favorable.

Gandhi y los Occidentes no occidentalistas: Tosltói (y Ruskin y Thoreau)[26]

En mi trabajo anterior analicé las modernidades centrífugas y los Occidentes subalternos como una forma de explorar nuevas posibilidades de liberación resultantes de las tradiciones eurocéntricas que, por el hecho de no ajustarse a los objetivos de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal, se suprimieron o se silenciaron (2014a: 99-115). Como investigador y activista, Gandhi estaba muy atento a estas posibilidades. Sobre todo, estaba interesado en conocer y poner de relieve la diversidad interna del pensamiento y la política occidentales con vistas a integrar en su pensamiento y su crítica todo lo que en Occidente se distanciaba de las concepciones hegemónicas colonialistas e imperialistas. Como sus contemporáneos, los modernistas brasileños[27], Gandhi vivía intensamente la

25. Como práctica política, el anarquismo solo prosperó en el sur del Norte, y fue en la España republicana de la década de 1930 donde mejor se plasmó. En otras palabras, prosperó en los márgenes del sistema de dominación, donde las hegemonías se afirmaban con más debilidad. Sin embargo, esta explicación ignora el resurgimiento del anarquismo en algunos movimientos de los indignados y Occupy de 2011 en diferentes regiones del mundo.

26. Existe una bibliografía muy significativa sobre las afinidades entre el pensamiento de Gandhi y el pensamiento de Ruskin y Thoreau. La obra de Thoreau que más influyó a Gandhi fue *Resistance to Civil Government* (1849). Véase también Thoreau (1957). En el caso de Ruskin, véanse, por ejemplo, y entre otros, Dantwala (1995: 2793-2795), Mehta (1962: 252-257) y Hendrick (1956: 462-71).

27. Véase la nota 4 de este capítulo.

necesidad de que el colonizado devorara antropofágicamente todo lo que en el colonizador podría favorecer su autonomía y su liberación[28]. En el caso de las concepciones eurocéntricas, centrífugas, subalternas y contraculturales, Gandhi veía en ellas un punto de encuentro entre el colonizador y el colonizado, una complicidad y una solidaridad valiosas para reforzar la causa anticolonial. Cuando en el Norte global surgieron movimientos que criticaban radicalmente los modelos de civilización vigentes, incluyendo el Estado y las organizaciones políticas que habían presidido el colonialismo y el imperialismo, para Gandhi lo más importante no era identificar a los aliados. Lo más importante era aprender con ellos e integrar selectivamente sus ideas en la lucha de los colonizados. Así pues, se trataba de proceder a la traducción intercultural cosmopolita subyacente a las epistemologías del Sur. En otras palabras, buscar relaciones transnacionales que fueran lo más horizontales posible y someter el trabajo de traducción a las necesidades políticas de los oprimidos en su lucha contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Eso fue lo que llevó a Gandhi a traducir al guyaratí a Tolstói, Ruskin y Thoreau[29]. En varias ocasiones, Gandhi se refirió a estos autores como los que más le influyeron. También fue así que Gandhi se sintió atraído por el vegetarianismo como manifestación de la contracultura eurocéntrica[30]. Todas esas tradiciones eurocéntricas centrífugas estaban imbuidas de convicciones y principios que Gandhi apreciaba. La selectividad y la creatividad con la que tradujo las diferentes ideas y prácticas centrífugas de Occidente y las puso al servicio de su propia filosofía y lucha hizo que Gandhi se transformara en una voz contracultural autónoma, en una alternativa de pensamiento crítico y una orientación para las prácticas transformadoras capaz de atraer a adeptos en contextos culturales muy distintos de los suyos. Adoptó y reconstruyó creativamente lo que consideró adecuado de las tradiciones encontradas (por ejemplo, derechos humanos de Occidente, deberes de Oriente, democracia de Occidente,

28. Para un análisis detallado de las relaciones entre Gandhi y Occidente, véase Lal (2009: 281-313).

29. El guyaratí es la lengua nacional del estado indio de Guyarat, donde nació Gandhi.

30. El caso del vegetarianismo es especialmente interesante. Gandhi no solo descubrió en él una versión de la contracultura europea, sino que también lo enfocó como algo que validaba y reforzaba su propia civilización, la civilización india.

federación de pueblos de Oriente, etc.). Lloyd Rudolph destaca la forma con la que Gandhi incorporó aspectos de la contracultura de Occidente en su desafío desde la periferia y cómo, a su vez, ese desafío se transformó en un desafío al propio Occidente, que incorporaba un cuestionamiento global de la civilización moderna (1996: 37).

En la relación entre Gandhi y el pensamiento disidente o contracultural eurocéntrico, lo más importante es el método y la lógica de traducción intercultural usados por Gandhi. La interpretación que propongo se basa en una lectura arqueológica de Gandhi a la luz de las epistemologías del Sur. Gandhi es bien consciente de la existencia de la línea abisal; el pueblo colonizado, independientemente de si es sudafricano o indio, está sujeto a formas de exclusión abisal, que el pensamiento social eurocéntrico dominante oculta o banaliza, y, por esa razón, es poco útil para ayudar a pensar en la liberación. En cambio, los pensadores eurocéntricos disidentes que denuncian radicalmente el sufrimiento injusto causado por el capitalismo en las propias sociedades europeas y se solidarizan activamente con los grupos sociales más excluidos en el interior de esas sociedades se pueden estudiar provechosamente e interpretar estratégicamente a fin de contribuir a la formulación del pensamiento de liberación anticolonial. Dichos autores reconocen, por lo menos implícitamente, que la línea abisal que divide la sociabilidad metropolitana de la sociabilidad colonial atraviesa las propias sociedades europeas y crea formas de exclusión abisal, por ejemplo, las que afectan a los campesinos hambrientos (en el caso de Tolstói) o los obreros y, sobre todo, a los niños obreros en Inglaterra (en el caso de Ruskin)[31]. La radicalidad de su disidencia lleva el pensamiento eurocéntrico a sus límites y constituye, por ende, una auténtica contracultura. Sobre la base de dichos pensadores es posible imaginar y dar credibilidad a nuevos horizontes

31. Sobre los campesinos, véase, más adelante, la discusión de Tolstói. Ruskin, a su vez, expresa lo siguiente: «No hay nada en la historia que haya sido más indigno para el intelecto humano que nuestra aceptación como ciencia de las doctrinas vulgares de la economía política» (1872: 88). Ruskin escribe: «Los ricos no solo niegan el alimento a los pobres, sino que les niegan la sabiduría, la virtud y la salvación» (1872: 129). Gandhi vio en Ruskin el símbolo de la oposición radical al individualismo típico del Mánchester industrial del siglo XIX y también de la oposición a la polarización entre el individuo y la comunidad. Cuando tradujo el libro de Ruskin al guyaratí, Gandhi le dio el título de *Sarvodaya* [bienestar para todos].

teóricos y políticos en los que se pueden detectar insospechadas convergencias con el pensamiento antieurocéntrico y anticolonial. Por otro lado, los pensadores disidentes que Gandhi admira son coherentes con las teorías que proponen y las practican en su vida de ciudadanos activos y comprometidos con las luchas sociales de los oprimidos. Cabe añadir que la denuncia radical de la violencia de las relaciones entre pequeñas minorías ostentosamente ricas y grandes mayorías miserables y de la brutal represión de la resistencia no lleva a estos autores a proponer que los oprimidos resistan a los opresores usando las mismas armas, principalmente la acción directa violenta. Por el contrario, la superioridad ética de los oprimidos consiste en ser portadores de una idea de sociedad sin explotación ni violencia, por lo que su resistencia debe ser testigo de ello. A continuación, me limito a las relaciones entre Gandhi y Tolstói.

Gandhi conoció pronto la obra de Tolstói, pero su relación con él empezó verdaderamente cuando tuvo conocimiento de una carta que el autor ruso había escrito en diciembre de 1908 a un nacionalista indio como respuesta a una petición de apoyo para la liberación de la India del colonialismo británico. En «Carta a un hindú» (1987: 44-60), Tolstói defendía los principios del amor y la no violencia (protestas, huelgas y otras formas de resistencia) en la lucha contra el colonialismo británico. Gandhi tradujo la carta al guyaratí y la publicó con una introducción reveladora de su método de traducción intercultural. El 19 de noviembre de 1909 Gandhi escribe:

> Para mí, como humilde seguidor de ese gran maestro que desde hace tanto tiempo considero uno de mis guías, es un honor estar relacionado con la publicación de su carta, especialmente con la que ahora se está ofreciendo al mundo [...]. Afirmar que todos los indios, tanto si lo asumen como si no, tienen aspiraciones nacionales es una mera constatación. Sin embargo, sobre el significado exacto de dicha aspiración, y aún más específicamente con relación a los medios que se deben usar para obtener el fin, hay tantas opiniones como indios nacionalistas [...]. Uno de los métodos aceptados y tradicionales para alcanzarse el fin es el de la violencia. El asesinato de Sir Curzon Wylie es un ejemplo de dicho método en su peor y más despreciable forma. Tolstói dedicó su vida a sustituir el método de la violencia para eliminar la tiranía u obtener la reforma a través del método de la no resistencia al mal. Tolstói respondía al odio expresado en la violencia con el amor expresado en el autosufrimiento. No admite ninguna excepción que pueda restringir esa gran y divina ley del amor. La aplica a todos los problemas que atormentan la humanidad [...]. Si no

queremos a los ingleses en la India, tenemos que pagar el precio. Tolstói nos muestra eso. [...] No necesitamos aceptar todo lo que Tolstói afirma [...] para comprender la verdad fundamental de su condena del sistema actual, que consiste en entender y tomar medidas sobre el poder irresistible del alma sobre el cuerpo, del amor, que es un atributo del alma, sobre la fuerza bruta o física generada por el estímulo de pasiones negativas que surgen en nuestro interior (1987: 41-43)[32].

Lo que más impresionó a Gandhi de Tolstói fue la exaltación y la indignación de su descripción de la violencia del gobierno zarista contra los campesinos hambrientos. Tolstói escribió:

Atravesando en tren los territorios de Tula y Riazan, ya, entonces, atormentados como hoy por la carestía, el tren que me llevaba cruzó, en una estación, con un tren de soldados que acompañaban al propio gobernador de la región. Estos soldados tenían fusiles, cartuchos y varas para azotar y asesinar a aquellos infelices hambrientos (2007:286). [...] Como si se hubiese hecho a propósito, quiso el azar, después de dos años de meditación sobre el mismo tema, hacerme testigo, por primera vez en mi vida, de un hecho cuya realidad brutal me mostraba, con total evidencia, lo que yo, desde hace mucho, veía con claridad absoluta en la teoría, que nuestro orden social está instituido no como quieren hacer entender los hombres interesados en el orden actual, sobre bases jurídicas, sino en la más ruda violencia, sobre el asesinato y el suplicio (2007:293).

Lloyd Rudolph comenta: «Se puede decir que en el momento en el que Gandhi leyó estas líneas nació su movimiento por la no violencia, el caso aislado más impresionante de un movimiento mundial por la paz y la justicia social, por lo demás, sin forma» (1996: 38). En mi opinión, lo que más acerca a Gandhi y a Tolstói es la compleja relación entre tradición y razón. Esa relación se expresa perfectamente en un pequeño y poco conocido texto de Tolstói titulado «Razón y religión», escrito como respuesta a la pregunta de uno de sus muchos remitentes: «Pero no debéis hacer lo que aconsejan las personas que prefieren no obedecer a la ley: no debéis controlar la razón con la tradición, sino que, por el contrario, debéis controlar la tradición con la razón» (2007: 203).

32. Gandhi envió a Tolstói un ejemplar de *Hind Swaraj*, su manifiesto, acompañado de la biografía de Gandhi escrita por el reverendo Joseph Doke en 1909 (la primera de muchas). Tolstói leyó ambos textos. En palabras de Green, «milagrosamente, en los últimos meses de vida, Tolstói aprendió a conocer la figura muy distante de quien acabaría por ser su heredero. Gandhi fue el destinatario de la última carta extensa que Tolstói escribió» (Rudolph, 1996: 38).

Traducciones interculturales Sur-Sur

Durante todo el siglo XX, la resistencia contra el colonialismo se llevó a cabo recurriendo, aunque de forma selectiva, a ideales de la Ilustración europea y a concepciones modernas de progreso lineal que se usaron contra los colonizadores. Como he comentado en el capítulo 4 al analizar los conocimientos que habían circulado en las luchas de liberación contra el colonialismo, muchas veces el marxismo, el comunismo y el socialismo se movilizaron en combinación con los modos de ser y de conocer africanos. Aunque se discutieran las bases culturales y filosóficas eurocéntricas de esas nuevas propuestas políticas, estas no cuestionaban las perspectivas eurocéntricas dominantes. Así pues, la primera gran manifestación política de articulación Sur-Sur, el Movimiento de Países No Alineados (Prashad, 2008), pese a ayudar a abrir el debate sobre las brechas culturales y epistemológicas que separaban el Sur global del Norte global, tuvo poco impacto en los principales proyectos políticos. Sin embargo, la estrategia gandhiana de no violencia se mantuvo presente. Por ejemplo, en Sudáfrica el Congreso Nacional Africano (CNA), profundamente influido por el ideal de la resistencia pacífica de Gandhi, se presentó durante muchos años como un movimiento perteneciente a la tradición pacifista; sin abandonar la resistencia no violenta, el CNA combinaba esta con la lucha armada (Luthuli, 1982: 41). Aunque, en varios casos, las naciones que habían logrado la independencia permanecieron vinculadas (por la filiación cultural de las respectivas élites) a las de los excolonizadores, durante todo el siglo XX hubo muchos movimientos sociales que consideraron a Gandhi una referencia fundamental. Cuestionaron los cimientos culturales y filosóficos de la metrópolis colonial y reivindicaron legados olvidados de universos culturales no eurocéntricos, rescatando o reinventando sus raíces precoloniales, los conocimientos tradicionales, las formas tradicionales de gobierno y las religiones no eurocéntricas. Todo esto nos invita, una vez más, a revisitar a Gandhi como traductor intercultural e interpolítico.

En el siguiente apartado presento dos ejercicios de traducción intercultural Sur-Sur que implican a Gandhi; uno que, en efecto, tiene lugar y otro, hipotético, que se puede considerar una sociología de las emergencias.

Gandhi y los movimientos de los derechos civiles afroamericanos

El primer ejercicio de la traducción intercultural se da en este caso entre el Sur del sur, el Sur antiimperial localizado en el sur geográfico (Gandhi), y el Sur del norte, el Sur anticolonialista de las minorías racializadas localizadas en el norte geográfico (Estados Unidos). Entre las décadas de 1920 y 1960 hubo una articulación intensa entre el pensamiento y la práctica de Gandhi y los diferentes movimientos negros en lucha contra la discriminación racial en Estados Unidos[33]. En este apartado solo estoy interesado en poner de relieve los procesos de traducción intercultural e interpolítica que tuvieron lugar en Estados Unidos a lo largo de los años. Estos se basaron en debates tanto sobre la filosofía política de Gandhi como sobre las formas de lucha y el estilo organizativo propuestos y aplicados por Gandhi. Implicaron viajes a la India de activistas estadounidenses y un viaje de activistas indios a Estados Unidos, por no mencionar la correspondencia en curso con el propio Gandhi. Un análisis profundo de estas interacciones muestra que constituyeron un extraordinario ejercicio de traducción intercultural. De hecho, los participantes, auténticos intelectuales de retaguardia, nunca perdieron de vista las luchas concretas en las que estaban implicados y siempre buscaron que los aprendizajes recíprocos tuvieran en cuenta los diferentes contextos políticos y culturales en los que las luchas tenían lugar. Como siempre ocurre en las relaciones de intermovimientos, sobre todo cuando entran en contacto diferentes universos culturales, hubo una tensión entre un cierto esencialismo identitario que destacaba las diferencias y la imposibilidad o inutilidad de los aprendizajes, y el cosmopolitismo subalterno, que veía en la filosofía y la práctica de Gandhi una valiosa contribución para reforzar las luchas contra la opresión en el contexto estadounidense, siempre que se hicieran las adaptaciones necesarias. Algunas fuerzas extrañas e incluso hostiles a los movimientos pueden manipular en uno u otro sentido esta tensión. En el caso de Gandhi, el esencialismo identitario salía reforzado siempre que la imagen transmitida sobre Gandhi destacara los fundamentos religiosos hindúes de su filosofía y su santidad. Richard Fox analiza la cobertura del *New*

33. Sobre este tema, véanse, entre otros, Fox y Starn (1997) y Chabot y Duyvendak (2002: 697-740).

York Times sobre Gandhi entre los años 1920 y 1940 y concluye: «El propio mensaje surge casi completamente como una filosofía moral, lo que se deriva de los principios religiosos, el espíritu de sacrificio y el amor de Gandhi. No se trata de una cultura política capaz de resistir, y mucho menos de prevalecer, independientemente de Gandhi y fuera de la India» (1997: 71).

La lectura de Fox influyó en los propios movimientos sociales y las organizaciones sociales. Por ejemplo, durante la década de 1920, Du Bois, pese a ser un gran admirador de Gandhi, consideraba que sus propuestas eran propias de una cultura oriental en la que el ascetismo, el ayuno y la no violencia estaban fuertemente arraigados. En consecuencia, concluía que no se podían aplicar en una sociedad moderna occidental como Estados Unidos y que, si se hiciera, seguro que serían consideradas «*a joke or a bit of insanity*» («una broma o una cierta locura») (Chabot y Duyvendak, 2002: 718). En 1943, Du Bois escribía: «Nuestros modelos culturales en Occidente y Oriente son tan diferentes que lo que tiene sentido en uno de los mundos puede no tener ningún sentido en el otro»[34].

La verdad es que, con el tiempo, el cosmopolitismo subalterno acabó por prevalecer, a lo que contribuyó una comprensión de Gandhi menos centrada en su filosofía moral que en su filosofía política y en los modos de resistencia y organización de la lucha que se derivaban de ella. Este cambió era consecuencia de la necesidad sentida por los diferentes movimientos negros de Estados Unidos de radicalizar la lucha, y la facilitó una intensa discusión con varios prominentes gandhianos y con el propio Gandhi. Entre los activistas gandhianos que fueron a Estados Unidos destaca Khrisnalal Shridharani. Tras haber participado en 1930 en la Marcha de la Sal, fue forzado a exiliarse y se fue a vivir a Estados Unidos, donde contribuyó decisivamente a divulgar la práctica política de Gandhi entre los movimientos negros. Su libro *War without Violence: the sociology of Gandhi's satyagraha* (*Guerra sin violencia: la sociología de la* satyagraha *de Gandhi*), publicado en 1939 (que originalmente correspondía a su tesis de doctorado, defendida en la Universidad de Columbia), constituye un modelo del tipo de selectividad, adecuación y reconfiguración creativa que está en la

34. Du Bois privilegiaba la lucha legislativa y la judicial, así como la propaganda en el espacio público, como armas en la lucha contra el racismo y la supremacía blanca.

base del trabajo de traducción intercultural e interpolítica realizado con éxito. Sus palabras en la introducción son elocuentes en este sentido: «Desde el punto de vista de los lectores occidentales, el interés de este libro radica en el hecho de que en él surge finalmente una contribución originaria de la India cuyo atractivo no se basa en el tradicional 'misticismo de Oriente' y sí en un pragmatismo muy objetivo. Se centra en la obtención de una acción eficaz, distante de las prácticas destructivas de la guerra, con el fin de obtener fines realistas y necesarios» (1939: xxviii). Shiridharani formula su propuesta para el público estadounidense y lo hace en términos que maximizan potenciales convergencias y aprendizajes mutuos. Asume explícitamente una postura antifilosófica al dejar de lado la filosofía oriental, pero, de hecho, y subliminalmente, sustituye una postura filosófica por otra, la filosofía hindú por el pragmatismo deweyano, en ese momento una de las corrientes filosóficas más influyentes en Estados Unidos. Se refiere al tradicionalismo (el «misticismo oriental») con indisimulable desprecio, en nombre de la moderna eficacia y eficiencia. Es por ello por lo que el pragmatismo se adjetiva sin necesidad evidente: *matter-of-fact-pragmatism*, pragmatismo práctico. Por último, la convergencia no se basa en principios abstractos o utopías inalcanzables, sino en las consecuencias, en los objetivos concretos que se pretenden alcanzar, es decir, la lucha pacifista por objetivos realistas y necesarios.

Hubo muchas visitas de activistas estadounidenses a la India con el objetivo de explorar y fortalecer las posibilidades de llevar a cabo el gandhianismo sin Gandhi en un contexto social y político totalmente distinto. Gandhi estaba totalmente a favor de ese aprendizaje y esa traducción intercultural e interpolítica. En una entrevista con activistas estadounidenses comentó: «Bueno, si se hace realidad, puede que sea a través de los negros que el mensaje no adulterado de la no violencia se transmita al mundo» (Rûstin, 1971: 103). Cuando se le preguntó sobre la relevancia de su práctica política, respondió: «Sobre el camino de la no violencia una minoría puede hacer más que una mayoría [...] Tenía menos dudas cuando guiaba a una minoría en la República Sudafricana que aquí, donde me encuentro guiando a una mayoría» (Chabot y Duyvendak, 2002: 719).

El impacto de Gandhi en el movimiento afroamericano por los derechos civiles se vuelve más evidente a partir de mediados de la década de 1950 y, en particular, cuando Martin Luther King Jr. y la

Montgomery Improvement Association (MIA) organizan el boicot al transporte público en Montgomery, Alabama, en 1955 y 1956. Por aquel entonces, como destaca David Garrow (1986: 68), King no conocía muy bien a Gandhi, pero el movimiento encargó a dos personas, Bayard Rustin y Glenn Smiley, que acompañaran a King y que garantizaran que se seguían los principios de la *satyagraha*.

> El Southern Christian Leadership Council (SCLC), Consejo de los Líderes Cristianos del Sur, servía de canal institucional para el rey [King] y otros ministros implicados en campañas de *satyagraha*. En su declaración de objetivos el Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC), Comisión Coordinadora No Violenta de Estudiantes, fundada a raíz de las protestas estudiantiles de 1960 y 1961, se refería explícitamente a la acción directa no violenta. Y el CORE [Congress of Racial Equality, Congreso para la Igualdad Racial, creado en la década de 1940 por Bayard Rustin, entre otros], que parecía resurgir con la Freedom Ride de 1961, mantuvo su compromiso con sus objetivos originales, por lo menos hasta 1965 (Chabot y Duyvendak, 2002: 715)[35].

Se ha afirmado que la irrupción de los movimientos negros más radicales a finales de la década de 1960 interrumpió la influencia de Gandhi. Nico Slate responde a esa idea basándose en un análisis muy amplio del acto de compartir las luchas por la libertad en Estados Unidos y la India. En su opinión: «Recordar la historia del compromiso afroamericano con Gandhi revela la continuidad entre el nacionalismo negro inicial y las nociones posteriores de *Black Power*, lo que al mismo tiempo demuestra que el *Black Power* no siempre implicó una retórica de violencia» (2012: 246).

35. En lo que respecta a Rustin, y revelando las contradicciones en el interior de los movimientos, es interesante destacar que, pese a su existencia y su conocimiento, Rustin fue recibido con desconfianza en Montgomery por algunos miembros del movimiento. Como explica David Garrow: «Su currículum público, destacaban, incluía un breve vínculo, como miembro, con la Young Communist League (Liga de los Jóvenes Comunistas), una pena de prisión por insumisión militar y una condena, tres años antes, por actividad homosexual con dos hombres en un vehículo en un aparcamiento. Cualquiera de estas situaciones, o todas ellas, podía servir para mancillar el liderazgo de Montgomery en el caso de que Rustin se asociara públicamente a ellos» (1986: 66). Por alguna razón, probablemente debido a su homosexualidad, Rustin nunca obtuvo el reconocimiento público que se merecía por su contribución a los movimientos por los derechos civiles. Véase Young (2015). Sus textos más emblemáticos se encuentran publicados en Rustin (1971).

Gandhi y los pueblos indígenas andinos frente al espejo

Durante los últimos treinta años, la fuerza y la visibilidad cada vez mayores de los movimientos y las luchas sociales que afirman basarse en conocimientos y culturas no eurocéntricos obligaron a incluir en la agenda política de mucho países la denuncia de la supresión cultural; lo que, en algunos casos, conllevó transformaciones constitucionales importantes orientadas por ideas de plurinacionalidad, interculturalidad, pluralismo jurídico profundo, concepciones no eurocéntricas de naturaleza, alternativas al desarrollo occidentalocéntrico, etc. Ese es el caso de varios movimientos indígenas de América Latina, en especial de Bolivia y Ecuador, países cuyas Constituciones, de 2009 y 2008, respectivamente, determinan alteraciones profundas en la estructura estatal y el modelo de desarrollo basándose en conceptos procedentes de los universos de conocimiento y cultura ancestrales indígenas. Dichos conceptos se plasmaron en los textos constitucionales en las lenguas nativas (quechua y aimara), un hecho notable en el marco de los textos constitucionales modernos de América Latina.

Las contribuciones indígenas a las nuevas Constituciones ayudan a expandir nuestra imaginación política y teórica más allá de los límites occidentales. Además, esas contribuciones constituyen una oportunidad sin precedentes para nuevas comparaciones y traducciones interculturales con otras luchas y movimientos basados en ideas y concepciones no eurocéntricas. Tal y como he insistido en remarcar en este libro, la traducción intercultural presupone la existencia de alguna diferencia cultural, pero no la polaridad entre entidades originales e incontaminadas. El hecho de que se reconozcan las concepciones, las cosmovisiones o las filosofías indígenas a través de un documento hipermoderno (la Constitución política del país) constituye en sí mismo un acto de traducción intercultural entre el conocimiento oral, ancestral, y el conocimiento escrito, eurocéntrico. Como veremos más adelante, es posible identificar formas de hibridación de las que surgen fenómenos culturales nuevos irreductibles a las diferentes partes que los componen. Esta perspectiva no esencialista y pragmáticamente orientada al fortalecimiento de las luchas sociales (para bien o para mal, los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador consideraron que el reconocimiento constitucional de sus ideas fortalecería sus luchas) abre nuevas posibilidades de traducción intercultural entre movimientos y luchas

en diferentes regiones del mundo. Y aquí Gandhi es de nuevo un excelente punto de partida para traducciones interculturales, ahora entre universos culturales distintos del Sur antiimperial y entre luchas también distintas, pero con el objetivo común de resistencia anticolonial y anticapitalista[36].

Tanto las luchas indígenas como las de Gandhi afirman la radicalidad de sus reivindicaciones, y las formulan en el marco de un debate civilizatorio. Evocan una alternativa civilizatoria a la versión capitalista y colonialista de la civilización eurocéntrica que se les impuso para crear una perspectiva externa que les permita entrar en un debate y una confrontación que de entrada no estén contaminados por el hecho de que los opresores hayan definido previamente sus términos. Esta perspectiva externa tiene un valor performativo, puesto que pretende negar la desigualdad abisal entre opresores y oprimidos practicada a lo largo de décadas y siglos. Apunta a una plataforma mínimamente aceptable de interacciones que pueden implicar apropiaciones selectivas, aprendizajes recíprocos, articulaciones e hibridaciones no asimilacionistas. En los apartados siguientes propongo dos ejercicios cortos de traducción intercultural entre Gandhi y los movimientos indígenas andinos, uno centrado en la cuestión del Estado y otro en la del modelo de desarrollo (consciente como soy de la trampa eurocéntrica que estos conceptos conllevan).

Plurinacionalidad y swaraj

Una de las principales reivindicaciones de los movimientos indígenas de América Latina ha sido el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado[37]. Dicha reivindicación, si se abordara de modo

36. Teniendo en cuenta la diversidad interna de la India, cualquier ejercicio de traducción intercultural Sur-Sur que tenga que ver con Gandhi deberá incluir sus complejas relaciones con las luchas de los dalits (bien documentadas en las discusiones entre Gandhi y Ambedkar) y las luchas de los adivasis, la población tribal de la India. Pese a compartir varias afinidades, es importante no asociar las concepciones y movimientos adivasis y gandhianos. Están bien documentados varios ejemplos de líderes gandhianos que intentaron convertir (lo contrario de traducir) a los adivasis a los principios y normas de conducta hindúes (Hardiman, 2003: 148).

37. Sobre este tema, véanse Schavelzon (2015) y Lupien (2011:774-796). En algunos países africanos, la plurinacionalidad recibe el nombre de federalismo étnico. Véanse Akiba (2004: 121-155) y Keller (2002: 33-34). En España, el partido Podemos

consistente, implicaría la refundación del Estado[38]. En efecto, esta plantea un desafío radical al concepto de Estado moderno basado en la idea de una nueva nación cívica; una nación cívica concebida como el conjunto de habitantes (no necesariamente residentes) de un cierto espacio geográfico que el Estado reconoce como ciudadanos y, por tanto, basado en la idea de que en cualquier Estado solo existe una nación, el Estado-nación. En cambio, la plurinacionalidad es la exigencia del reconocimiento de otro concepto de nación, la nación étnico-cultural, concebida como perteneciente a una determinada línea de antepasados, etnicidad, cultura o religión. Dicha concepción no impide que la unidad nacional se siga celebrando y reforzando; solo evita que la plurinacionalidad se ignore o se subestime con el pretexto de la unidad[39].

En el lenguaje de los derechos humanos, la plurinacionalidad implica el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos o grupos sociales en situaciones en las que los derechos individuales de sus miembros no son suficientes para garantizar el reconocimiento y la continuidad de la respectiva identidad cultural o el fin de la discriminación social a la que están sometidos. Como demuestra la existencia de varios Estados plurinacionales (por ejemplo, Canadá, Bélgica, Suiza, Nigeria, Nueva Zelanda y Etiopía), la nación cívica puede coexistir con varias naciones culturales dentro del mismo espacio geopolítico, en el marco del mismo Estado. El reconocimiento de la plurinacionalidad implica las nociones de autogobierno y autodeterminación, aunque no necesariamente la idea de independencia. Esta ha sido la interpretación de los pueblos indígenas del subcontinente latinoamericano, una interpretación que también orienta los tratados internacionales relativos a los pueblos indígenas, como el Convenio 169 de la Organización In-

apeló al reconocimiento constitucional de España como Estado plurinacional (en «Un país para la gente. Bases políticas para un gobierno estable y con garantías». Documento programático publicado en 2016. Disponible en https://podemos.info/wp-content/uploads/2016/02/un-pais-para-la-gente.pdf, último acceso el 23 de diciembre de 2018).

38. He analizado en otro contexto la refundación del Estado en términos de lo que, siguiendo la estela de Upenra Baxi, llamo constitucionalismo transformador (Santos, 2010b).

39. Constitución de Bolivia, art. 3: «La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano».

ternacional del Trabajo (OIT) y, más recientemente, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de 2007.

La idea de autogobierno derivada de la plurinacionalidad tiene muchas implicaciones: un nuevo tipo de institucionalismo, una nueva organización territorial, democracia intercultural, pluralismo jurídico y políticas públicas (salud, educación y seguridad nacional interculturales), nuevos criterios para la planificación del Estado y para la administración, participación de los ciudadanos y servicios públicos. Cada uno de ellos plantea desafíos a las premisas en las que se basa el Estado capitalista, colonial y patriarcal moderno. El reconocimiento de la plurinacionalidad implica otro proyecto para el país, otros objetivos para la acción estatal y otros tipos de relaciones entre el Estado y la sociedad. El reconocimiento de diferencias nacionales o culturales no implica una yuxtaposición de cosmovisiones *ad hoc* o un hibridismo o eclecticismo dudosos, puesto que la plurinacionalidad está vinculada a la Constitución; en otras palabras, a los mecanismos y criterios constitucionales que orientan la convivencia plurinacional e intercultural[40].

La reivindicación de plurinacionalidad en América Latina presenta parecidos sorprendentes con la reivindicación gandhiana de *swaraj*[41]. En el centro de ambas se encuentra la idea de que, teniendo en cuenta las continuidades culturales e institucionales entre el Estado colonial y el poscolonial, la independencia política con respecto al colonizador no produce una verdadera liberación[42]. Gandhi fue capaz de entender eso mismo cuando escribió *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, en 1908. Los pueblos indígenas de América Latina han vivido esa experiencia en los últimos doscientos años. Su experiencia más básica son los múltiples expedientes a través de los cuales el colonialismo se reinventó tras la independencia y se ocultó no pocas veces detrás de ideas «progresistas», como de-

40. El otro lado de la diferencia intercultural es la diferencia intracultural. Las varias naciones o identidades culturales presentes están lejos de ser internamente homogéneas.

41. También existen afinidades obvias con las actuales reivindicaciones de autonomía de los movimientos adivasis en la India, que muchas veces recurren a los mismos instrumentos internacionales que garantizan el autogobierno indígena.

42. Comparar las afirmaciones formuladas con fluidez, aunque a veces sean contradictorias, de un individuo tan brillante como Gandhi con concepciones colectivas, internamente diferenciadas y nunca completamente desarrolladas de movimientos indígenas no está exento de problemas.

rechos de ciudadanía, autonomía individual, progreso, desarrollo o modernización[43]. Además, tanto en el *swaraj* gandhiano como en las reivindicaciones de los pueblos indígenas está presente el mismo llamamiento a una cultura o una civilización ancestral y precolonial concebida como el principal recurso para derrotar con éxito las imaginaciones y las imposiciones eurocéntricas.

Asimismo, existen diferencias, la principal es que Gandhi luchaba por la independencia política total, mientras que los pueblos indígenas no cuestionaban la existencia de las entidades geopolíticas ya establecidas; luchan simplemente por el autogobierno en el marco de los Estados existentes. Sin embargo, por otro lado, aunque de formas diferentes, tanto Gandhi como los movimientos indígenas de América Latina tienen imaginaciones políticas e institucionales igualmente híbridas, en las que el modelo no occidental/ancestral se combina con el modelo occidental/moderno. Además de contribuir mucho a la fundación de la democracia en la India, basada en Occidente, Gandhi vio en el *swaraj* una república basada en la democracia comunitaria. De manera parecida, la Constitución boliviana establece tres formas de democracia: representativa, participativa y comunitaria[44]. Esta última corresponde a las formas de poder local indígena basadas en el consenso, la rotación y el principio de gobernar obedeciendo (art. 11 de la nueva Constitución de Bolivia). Este ejercicio de traducción intercultural tiene otra virtud, la de revelar que, dependiendo de los contextos, se pueden expresar ideas convergentes a través de conceptos muy distintos. Tanto Gandhi como los pueblos andinos defienden una organización política que refleja mejor sus modos de vida y sus culturas, y que corresponde a sus expectativas y aspiraciones. En el fondo, aspiran a una organización política de la sociedad que les permita representar el mundo como propio y como susceptible de

43. El concepto colonialismo interno consigue explicar en parte este hecho. Véanse González Casanova (1969) y Santos (2010b). En mi opinión, se trata de una explicación parcial, puesto que las versiones más corrientes del concepto destacan la opresión de clase más que la opresión racial o étnica.

44. Gandhi afirmó: «Mi concepción de la comunidad *swaraj* es la de una república completa, independiente de sus vecinos en relación a sus necesidades vitales, pero, al mismo tiempo, interdependiente en relación con muchas otras cosas donde la dependencia es necesaria [...] En una estructura formada por innumerables aldeas [...] la vida no será una pirámide cuya cúspide se apoya en la base, sino un ciclo oceánico cuyo centro será el individuo» (Gandhi, 1942).

ser transformado de acuerdo con sus intereses. Para los pueblos indígenas, dicha aspiración se formula mediante el concepto de plurinacionalidad, un concepto que, como hemos visto, tiene sentido en el supuesto de que la plurinacionalidad se ponga en práctica en unidades geopolíticas constituidas previamente llamadas Estados-nación. En el caso de Gandhi, la misma aspiración de autonomía con relación a la concepción eurocéntrica de Estado se formula como nacionalidad (*Indian home rule*) que se afirma contra un ocupante extranjero y que solo se puede concretar mediante una independencia total. Este no es el lugar para discutir los modos en los que la nacionalidad gandhiana combina la nación cívica y la nación étnico-cultural (hinduismo) y cómo se articula contradictoriamente con las aspiraciones autonómicas de los pueblos tribales (adivasis) o de las castas inferiores, sobre todo los dalits.

Sumak kawsay, *Pachamama,* swadeshi

Una de las novedades de las Constituciones de Ecuador y Bolivia es el hecho de recurrir a conceptos indígenas formulados en lenguas indígenas para definir las bases de la transformación social prevista en el nuevo proyecto político. En la Constitución de Ecuador el concepto clave es *sumak kawsay*, expresión quechua[45] que normalmente se traduce al castellano como «buen vivir» y al portugués como *bem viver*. Encontramos concepciones y preocupaciones parecidas en la Constitución de Bolivia[46]. Por primera vez en una

45. En aimara, la lengua indígena dominante en Bolivia, el concepto correspondiente es *suma qamaña*.

46. Constitución de Ecuador de 2008, art. 275: «El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*. El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza».

Constitución de Bolivia de 2009, art. 8: «El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (buen vivir), *ñandereko* (vida

Constitución moderna, la Ley Fundamental ecuatoriana reconoce derechos a la naturaleza, entendida según la cosmovisión andina como Pachamama (Madre Tierra), como indico más adelante. En su conjunto, estas disposiciones establecen que el proyecto para el país debe seguir caminos muy diferentes de los que conducen a las economías capitalistas, dependientes, extractivistas y agroexportadoras del presente. Estas, en cambio, privilegian un modelo económico-social solidario y soberano (León, 2009: 65; y Acosta, 2009: 20). Dicho modelo se basa en una relación de armonía con la naturaleza, que deja de ser, según la formulación de Gudynas (2009: 39), capital natural para volverse patrimonio natural. Esto no excluye la posibilidad de que la Constitución acepte una economía capitalista, pero impide que las relaciones globales sean las que dicten la lógica, la orientación y el ritmo del desarrollo del país. La complejidad de estas innovaciones constitucionales radica en el hecho de que no solo indican diferentes identidades culturales, sino también nuevas economías políticas, como ilustra la reivindicación del control de los recursos naturales. En Bolivia esas reivindicaciones incluyen la nacionalización de los recursos naturales, una lucha que por lo menos es tan antigua como la Revolución de 1952 y que se volvió de nuevo central en las llamadas «Guerra del agua» (2000) y «Guerra del gas» (2003), las aplastantes movilizaciones sociales que llevaron a la elección de Evo Morales.

Sin embargo, la ambición programática de dichas disposiciones constitucionales tiene un ámbito aún más amplio. Además de determinar un nuevo modelo económico y político, ponen sobre el tapete la cuestión del proyecto civilizatorio. La civilización indígena ancestral aparece por primera vez en un documento occidentalocéntrico moderno y propone un *modus vivendi* con los modelos occidentales (tanto el modelo capitalista como el socialista) de sociedad, economía y política. El debate civilizatorio se representa mediante el uso de conceptos expresados en una lengua no colonial y sin equivalencia directa en una lengua colonial. Interpreto esto como una contribución indígena a la pérdida de

armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)». Art. 307: «El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario y campesinos».

términos esenciales en la teoría crítica eurocéntrica, como ya he discutido en trabajos anteriores (Santos, 2014a: 33-34). Como ya he mencionado antes, las palabras suenan extrañas y aquello que expresan también es ajeno a la tradición crítica eurocéntrica. Este hecho, en sí mismo, no elimina la miscigenación o el hibridismo, como demostraremos a continuación.

Basándose en cosmovisiones, en saberes y formas de sentir ancestrales y compartidas, *sumak kawsay* es un modo de convivir en armonía, no solo entre seres humanos, sino también con la naturaleza. Esta concepción preside la regulación de áreas tan diversas como el agua y la tierra, la biodiversidad, la gestión de recursos naturales, la ciencia y la tecnología, la salud, la educación, etc. Las siguientes dos definiciones de *sumak kawsay*, expresadas poco después de la aprobación de la Constitución, una por un líder indígena y otra por la Agencia de Planificación del Estado, muestran la complejidad y la ambigüedad del concepto[47]. Según el antiguo presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE):

> La lógica del Sumak Kawsay es la del «buen vivir», la de vivir en un ambiente sano, comer bien, tener un espacio de vida, una educación acorde a nuestra realidad, salud... Todo un conjunto de esquemas que el ser humano necesita para mantenerse y que genere la vida de las futuras generaciones. Del «buen vivir» han incluido el tema de la economía social, pero era muy difícil hacérselo entender a los asambleístas, para quienes vivir bien es tener un edificio de 50 pisos, 5 carros, viajes a Europa y Nueva York..., es decir, el esquema occidental de «buen vivir»; al que no le importa el medio y el entorno, ni si la Naturaleza sigue existiendo o no. Por ello más o menos lo acoplaron en el modelo económico: compartir equitativamente, respetar a la Madre Tierra... De ahí nace la inclusión de la Madre Tierra como sujeto de derecho y un capítulo dedicado a los Derechos de la Naturaleza (Santi, 2008).

Según la Agencia de Planificación Ecuatoriana, *sumak kawsay* es una apuesta por el cambio:

> Con estas precisiones, nos aventuramos a sintetizar que entendemos por Buen Vivir «la satisfacción de las necesidades, la consecución de una cali-

47. Hoy día existe una amplia bibliografía sobre el concepto *sumak kawsay*. Véanse, entre otros, Acosta (2014: 93-122), Chancosa (2010), Giraldo (2014), Gudynas (2011: 441-447), Hidalgo Capitán, Guillén y Deleg (2014: 13-23), Tortosa (2011), Waldmüller (2014), Walsh (2010: 15-21) y Unceta (2014: 59-92).

dad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir presupone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno —visto como un ser humano universal y particular a la vez— valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente y sin producir ningún tipo de dominación a un otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros —entre diversos pero iguales— a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido» (SENPLADES, 2009).

Estas dos formulaciones son diferentes y no solo porque se produjeron en dos contextos culturalmente diferentes, el discurso indígena de base, por un lado, y el discurso técnico oficial eurocéntrico, por otro. Es posible decir que las dos definiciones anticiparon las diferentes interpretaciones a las que se sometería el concepto en los años subsiguientes, las ambigüedades a las que dichas interpretaciones darían origen y los conflictos políticos que surgirían a raíz de ellas.

Pachamama es otro concepto central del nuevo lenguaje constitucional no colonial. En una traducción aproximada, Pachamama es la Madre Tierra, una entidad viva que comprende tanto a los seres humanaos como a los seres no humanos. El respeto por sus ciclos vitales es una condición indispensable para la sostenibilidad de todo lo demás que existe en la Tierra. En cuanto a los derechos de la naturaleza, la Constitución de Ecuador va mucho más allá de la Constitución boliviana. Tras identificar «la naturaleza, la Pachamama de la cual formamos parte y que es vital para nuestra existencia», el preámbulo de la Constitución ecuatoriana anuncia el objetivo de «una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*».

En todo el texto constitucional, los derechos de la naturaleza se encuentran especificados en diferentes contextos. Por ejemplo, el artículo 71 afirma el derecho de la naturaleza a ser totalmente respetado en su existencia; el derecho a que sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos se sustenten y se regeneren; y

el derecho de todas las personas, comunidades, pueblos o naciones a exigir de las autoridades públicas que se respeten los derechos de la naturaleza y que el Estado promueva esas iniciativas. El artículo 71 también menciona el derecho a la restauración y el deber de las personas colectivas o singulares de indemnizar a los sujetos individuales o colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados.

La postura de Gandhi sobre la buena sociedad (los conceptos de *swaraj*, *swadeshi*, *sarvodaya*) es muy parecida a las ideas de *sumak kawsay* y Pachamama de los pueblos indígenas de los Andes. La cosmología no violenta de Gandhi desafía el antropomorfismo de la ciencia moderna y también defiende la naturaleza no humana, la Pachamama de los pueblos andinos. Procedentes de universos culturales tan diferentes, esas ideas tienen en común el origen no eurocéntrico y el hecho de evocarse para resistir y presentar alternativas al colonialismo y el capitalismo occidentales. Bhiku Parekh destaca que la buena sociedad gandhiana debería valorar el pluralismo epistemológico: «Debería entender que la razón, la intuición, la fe, las tradiciones, la sabiduría colectiva acumulada entre generaciones y las emociones fueron todas fuentes valiosas de conocimiento, y todas aportaron algo específico a fin de comprender y saber lidiar con las complejidades de la vida humana. La buena sociedad debería promover un diálogo, una interacción creativa entre ellas, que no permitiera que solo una tenga un papel hegemónico o se vuelva árbitro de todas las demás» (1997: 75-76). La idea de autonomía y de autogobierno se encuentra presente en ambas concepciones y se basa, en ambos casos, en universos simbólicos, códigos normativos y concepciones de vida individual y colectiva no europeos. *Swaraj*, al igual que el *sumak kawsay*, apela a la democracia comunitaria. Al referirse al *swaraj* en el contexto de la aldea, Gandhi explica:

> El gobierno de la aldea será dirigido por el Panchayat de cinco personas elegidas anualmente por los aldeanos adultos, hombres y mujeres, que posean las cualificaciones mínimas prescritas. Este tendrá toda la autoridad y jurisdicción necesarias. Dado que no habrá sistema de castigo en el sentido normalmente aceptado, este Panchayat serán los poderes legislativo, judicial y ejecutivo combinados durante su año en el cargo. Cualquier aldea se puede convertir en una república de este tipo hoy sin muchas interferencias, incluso del actual gobierno cuya única conexión efectiva con las aldeas es la exacción de sus ingresos [...]. Aquí existe la

democracia perfecta basada en la libertad individual. El individuo es el arquitecto de su propio gobierno (1942).

Sin embargo, existe una diferencia entre la concepción indígena y la concepción gandhiana de comunidad. Mientras que la ontología indígena es comunitaria y el individuo se concibe como una versión individualizada de la comunidad, en Gandhi (en algunos de sus escritos más que en otros), la autonomía del individuo parece tener un papel más importante. Al igual que el *sumak kawsay*, el *swadeshi* es un ideal de autonomía económica basada en el uso más que en la acumulación. La idea de providencia universal está presente tanto en el *sumak kawsay* como en la *sarvodaya*. Como indica Dallmayr, el «*swadeshi* [es] un término amplio que designa autosuficiencia nacional, la preferencia por productos cultivados en el país y el cultivo de recursos de desarrollo (materiales y espirituales) indígenas» (2002: 223).

Asimismo, existen parecidos entre la concepción no dualista de naturaleza en Gandhi (la idea de continuidad ontológica entre la naturaleza y la sociedad) y la concepción de Pachamama, la Madre Tierra que nos engloba a todos[48]. En los textos védicos, la tierra es la Madre Tierra (Dharti Mata) o la Madre Universal. Según T. N. Khoshoo (1995: 8), para Gandhi formamos *parte* de la naturaleza, lo que es el contrario de estar *apartados* de ella. Necesidad sin codicia y confort sin lujo son los principios por los que se deben regir nuestras relaciones con la naturaleza. Según Dalton:

> La economía gandhiana parece ser especialmente relevante hoy en día si tenemos en cuenta nuestras preocupaciones con el medio ambiente, puesto que destaca que no debemos violentar la naturaleza para satisfacer nuestros propios caprichos. En un llamamiento al comedimiento, Gandhi distinguió entre las necesidades esenciales y la acumulación innecesaria de cosas, o entre necesidades y deseos. Su argumento en defensa del control voluntario de estos últimos es el centro magnético de todo su pensamiento sobre economía. El concepto de *sarvodaya* es extremadamente optimista al presuponer que las personas pueden servirse del sentido común para hacer uso de la contención en la promoción de sus propios

48. Durante muchos siglos, los pueblos tribales también concibieron la naturaleza como Madre Tierra. Por ejemplo, para las poblaciones tribales que viven en la ciudad de Thane del estado de Maharashtra, la naturaleza y la tierra son Dharitri, la Madre Tierra: http://adivasiyuva.blogspot.com/2010/07/we-are-adivasi-from-thane.html, último acceso el 23 de diciembre de 2018.

> intereses: no sobre la base de un instinto de compasión, sino a partir de un juicio racional de que nuestro planeta no será capaz de resistir para siempre al ataque de un ansia adquisitiva ilimitada (1996: 132).

En vísperas de la independencia de la India, preguntado sobre si el país alcanzaría niveles de vida parecidos a los británicos, Gandhi respondió: «Inglaterra necesitó la mitad de los recursos del planeta para alcanzar su nivel de prosperidad actual. ¿Cuántos planetas necesitaría la India?» (Bawa, 1996: 3048). Recurriendo a diferentes raíces culturales y pasados imaginados, las ideas gandhianas formuladas al principio del siglo XX se cruzan con las ideas de movimientos indígenas en su lucha por la liberación y la autonomía auténticas a principios del siglo XXI. Además de la comparación más o menos superficial de las respectivas formulaciones, debemos centrarnos en los procesos paralelos de hibridismo cultural surgidos en luchas que recurren a raíces culturales no eurocéntricas para resistir al colonialismo y al capitalismo en tiempos y lugares diferentes. Gandhi fue un traductor intercultural inventivo que buscaba nuevas constelaciones culturales y políticas que combinaran una cierta comprensión del hinduismo ancestral con ideas occidentales de emancipación y liberación, especialmente las originarias de contraculturas occidentales. Muchos de sus conceptos revelan ese hibridismo, como sucede en el caso del llamamiento a la autonomía individual, mencionado antes, o en su concepción de una verdad religiosa universal, construida sobre la base de las contribuciones de diferentes religiones instituidas, ninguna de ellas poseedora del monopolio absoluto de la verdad.

La misma construcción del hibridismo se puede identificar en las formas en las que las concepciones indígenas se plasmaron en las nuevas Constituciones políticas. El concepto de *sumak kawsay* surge en combinación con concepciones occidentales de desarrollo integral, sostenible y alternativo y con los derechos medioambientales. Además, la idea de «derechos de la naturaleza/Pachamama» es en sí misma un concepto híbrido. De hecho, en el ámbito de la cosmovisión indígena, Pachamama es la donante y la protectora de la vida. Por tanto, tiene tan poco sentido hablar de los derechos de la naturaleza como de los derechos de Dios en el contexto de la cosmovisión cristiana. «Derechos de la naturaleza» es un híbrido que combina la concepción eurocéntrica de derechos con una concepción indígena de naturaleza. Además, la concepción de Pa-

chamama no es completamente desconocida para el Norte global, aunque en el Norte global solo haya surgido en el pensamiento filosófico marginal (el concepto de *natura naturans* de Spinoza) o en concepciones científicas marginales, como la hipótesis de Gaia —Gaia, la diosa de la Tierra en la mitología griega— recientemente propuesta por James Lovelock.

Cuando los pueblos andinos recurren al concepto de derechos humanos y al de buen vivir, están más cerca de las concepciones gandhianas sobre estos temas que de las concepciones europeas dominantes. El enfoque de Gandhi sobre los derechos humanos es un buen ejemplo del tipo de hermenéutica diatópica de los derechos humanos y de otras gramáticas de dignidad humana que he abordado en otras ocasiones (Santos, 1995: 340-342)[49]. El enfoque gandhiano muestra hasta qué punto es posible producir concepciones híbridas que integran componentes orientales y occidentales. Según Parel, aunque Gandhi sea un defensor de derechos, los defiende a su manera. «La defensa de Gandhi de las libertades y derechos se basa en su visión de la naturaleza humana, que bebe de fuentes indias. Los seres humanos se componen de cuerpo y alma. Son, por naturaleza, seres sociales [...]. Como seres corpóreos, cada uno tiene tendencia a reclamar las cosas como 'mías'. Eso es razonable siempre que tal reivindicación se mantenga dentro de los límites de sociabilidad natural y de los principios de la autonomía, y siempre que dichos principios tengan su origen en el alma espiritual» (2000: 9).

Gandhi no considera a los seres humanos individuos egoístas y racionales (como, según él, hace la filosofía eurocéntrica), sino miembros de una sociedad e individuos solidarios. Todos los seres humanos no son indivisiblemente buenos o malos; son, eso sí, individuos imperfectos que cometen errores y que, cuando se les da a escoger entre el bien y el mal, tienden, en general, a decantarse por el bien[50]. Esta visión de la naturaleza humana se presta al deseo de llegar a otros a fin de superar las diferencias y lograr comprender el punto de vista de cada uno. En palabras de Parekh:

49. Véase también Santos (2009b: 509-541).

50. En este sentido, es crucial hacer la distinción entre las personas y sus creencias, o entre individuos y sistemas. Es por ello por lo que Gandhi no culpa al pueblo británico por la colonización, sino más bien a la propia modernidad.

> Los principios reguladores de la buena sociedad de Gandhi proceden de su teoría de la naturaleza humana [...] Para él, los seres humanos eran depositarios del resto de la creación, interdependientes y de naturaleza tetradimensional [...]. La buena sociedad debería poseer el espíritu de compasión cósmica [...]. Teniendo en cuenta que los seres humanos no eran dueños y sí guardianes del resto de la creación, deberían organizar su vida colectiva de manera que esta respetara la integridad, la diversidad, el ritmo y el equilibrio interior de esos otros elementos de la creación, sin exigir más de lo que es necesario para una vida de confort moderado (1997: 75-76).

Conclusión

En la segunda mitad del siglo XX surgieron nuevas y optimistas expectativas de globalización contrahegemónica, que implicaban movimientos sociales, organizaciones y a personas en lucha contra diferentes modos de dominación en diversas regiones del mundo. El ímpetu que se generó entonces no se desarrolló tanto como se esperaba. Como he mencionado al principio de este capítulo, a ello contribuyeron las limitaciones internas de la globalización contrahegemónica y las medidas represivas que los poderes políticos nacionales e imperiales tomaron para reprimir la contestación social pacífica (la criminalización de la protesta social), que, de hecho, demostraron una capacidad de articulación muy superior a la de los movimientos contrahegemónicos. Hoy en día vivimos en un tiempo de perplejidad consternada, un tiempo dominado por la globalización neoliberal, cada vez más intensa y agresiva, y por el estancamiento, por no decir retroceso, de la globalización contrahegemónica que la podría contestar.

Una de las condiciones para invertir este proceso y reforzar las alianzas entre los movimientos sociales que luchan contra diferentes formas de dominación radica en profundizar en el interconocimiento estratégico entre esos movimientos. La traducción intercultural e interpolítica es uno de los caminos para alcanzar tal objetivo, sobre todo en un tiempo en el que empieza a ser evidente que no existe justicia social global sin justicia cognitiva global. Para ejemplificar el método y las virtudes de la traducción intercultural e interpolítica he recurrido a una arqueología, a veces real, a veces imaginaria o hipotética, del trabajo de traducción de Gandhi o a partir de Gandhi.

He intentado mostrar de qué modo las concepciones no eurocéntricas pueden efectivamente poner en duda concepciones eurocéntricas y, eventualmente, enriquecerlas, siempre que estas aprendan a desaprender sus monopolios cognitivos imperiales y a aceptar la riqueza global de conocimientos y cosmovisiones, todos diversos e incompletos. A través del cuestionamiento recíproco se puede contemplar un cosmopolitismo no imperial, un cosmopolitismo de abajo arriba. Gandhi no podría estar más en consonancia con Lilla Watson, la artista visual indígena australiana, y con su formulación de un proceso descolonizado de traducción intercultural: «Si vosotros [el Norte global] solo venís para ayudarme, entonces podéis volver a casa. Pero si consideráis que mi lucha forma parte de vuestra supervivencia, entonces quizá podamos trabajar juntos»[51].

He intentado mostrar los inmensos obstáculos que aún se interponen en el funcionamiento de la traducción intercultural recíproca y genuina. He mostrado cómo, pese a aquello que los separa, dos intelectuales eurocéntricos críticos, Habermas y Chomsky, se basan cómodamente en las bases epistemológicas de la modernidad eurocéntrica, y solo se preocupan de confrontarla con la necesidad de estar a la altura de los valores, las ideas y las concepciones de racionalidad que proclama. Para ambos, el Norte global, como cultura, contiene en sí mismo los elementos para la construcción de una sociedad mejor, más libre y más justa en todo el mundo. Habermas confronta la modernidad eurocéntrica al proponer una forma de racionalidad más sólida y más inclusiva, capaz de resistir a la colonización del mundo de la vida por parte del capitalismo, que ya ha destruido la esfera pública. En el caso de Chomsky, no hay nada equivocado en los valores, ideas y modos de racionalidad eurocéntricos. Lo equivocado es la crueldad y la impunidad con las que los poderes occidentales (en especial Estados Unidos) sirven a los intereses del capitalismo global, en una violación total de los ideales y valores que declaran defender e imponiendo así a la población mundial, y también a la población de Estados Unidos, un injusto y gran sufrimiento.

Teniendo en cuenta que parte de la idea de que ninguna cultura es completa, en el sentido de ser capaz de dar todas las respuestas al deseo global de autodeterminación y liberación humana,

51. Véase http://unnecessaryevils.blogspot.pt/2008/11/attributing-words.html, último acceso el 23 de diciembre de 2018.

Gandhi tiene una perspectiva muy diferente. Sin embargo, por otro lado, ninguna cultura puede librarse de contribuir a esa tarea. Las contribuciones de las diferentes culturas solo se pueden rescatar mediante la traducción intercultural. Lejos de tratarse de un ejercicio diletante del eclecticismo, la traducción gandhiana es una traducción intercultural e interpolítica orientada por las necesidades políticas de la lucha en las que Gandhi se encontraba implicado. En vez de considerar una de las culturas estática y adoptar la otra, Gandhi las volvió todas dinámicas, usando lo que, a la luz de sus propósitos y necesidades políticos, consideraba bueno en cada una de ellas, siempre con vistas a enriquecer las ideas fundamentales de la no violencia, la no cooperación, la humanidad, la igualdad de las religiones y la razón. Así pues, amoldó las epistemologías existentes que encontró y creó una nueva forma. Esa nueva epistemología no solo nació del hinduismo o del cristianismo, el jainismo, el islam, la modernidad, la cultura británica, el vegetarianismo, Tolstói y otras contraculturas del Norte global, ni tampoco de la antigua civilización india; más bien tuvo origen en todas ellas. Esa nueva epistemología tenía una dimensión espiritual, pero no era dogmática y daba prioridad al bienestar humano en este mundo; criticaba el cientificismo, pero promovía otro tipo de ciencia.

El método de traducción gandhiano es complejo, pero es extremadamente relevante para las tareas de reinvención de la emancipación social y la liberación, está en sintonía con las epistemologías del Sur y tiene en cuenta los desafíos a los que se enfrenta la política de intermovimientos de la globalización contrahegemónica en las primeras décadas de nuestro siglo. Ese método fue el que me permitió imaginar un ejercicio de traducción intercultural entre Gandhi y las luchas de los pueblos indígenas de América Latina. Lo hice, en mi condición de intelectual de retaguardia comprometido con las luchas de los pueblos indígenas, para combatir el aislamiento al que dichas luchas y sus protagonistas están cada vez más sujetos. En un momento histórico en el que el neoliberalismo global neoextractivista parece volcado en completar la tarea de desposesión y de exterminio que el colonialismo inició, es muy importante poner de relieve que los pueblos indígenas no están solos y que sus luchas e ideas alternativas al desarrollo, pese a ser tan radicalmente contrarias al sentido común dominante, no son idiosincrasias esotéricas, residuos de un progreso incuestionable e irreversible. Tienen un pasado y un futuro compartidos por uno

de los intelectuales-activistas más brillantes del siglo pasado. Basándose en ellas, se hace más fácil imaginar y construir alianzas con otras luchas sociales.

Las relaciones entre la filosofía y la práctica política de Gandhi y los movimientos afroamericanos contra el colonialismo interno ofrecen una nueva perspectiva sobre las potencialidades de la traducción intercultural e interpolítica. En este caso, los movimientos estadounidenses comparten en gran medida las premisas culturales del Norte global, aunque unos más que otros. Sin embargo, representan una minoría oprimida por una exclusión abisal, lo que los sitúa en un nivel político parecido al de las minorías indias colonizadas que Gandhi representa. En el ámbito de las experiencias concretas de vida determinadas, en la India, por el colonialismo de ocupación extranjera y, en Estados Unidos, por el colonialismo interno, los diferentes grupos sociales oprimidos y sus intelectuales de retaguardia encuentran puntos de contacto y de convergencia. En ese ámbito, y no en el de los principios abstractos y presupuestos culturales, se construyen los aprendizajes comunes.

Un siglo después, las luchas de liberación y por la autodeterminación son muy diferentes de las que Gandhi se encontró y las formas concretas de activismo político son igualmente diferentes. Sin embargo, existe un método resiliente de traducción subyacente a esas diferencias que, al no perder nunca de vista las circunstancias políticas y las exigencias del momento, tiene la capacidad de enseñar a entender y transformar la realidad social y política actual. Gandhi no agotó la inmensa diversidad de experiencia del mundo. Todo lo contrario, la consideró tan creativa y convincente que consiguió traer una nueva y valiosa dimensión a esa diversidad. George Orwell tiene razón cuando afirma: «Creo que incluso los peores enemigos de Gandhi admitirían que fue un hombre interesante y excepcional que enriqueció el mundo por el simple hecho de estar vivo» (1950: 96).

Capítulo 11

PEDAGOGÍA DE LOS OPRIMIDOS, INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA Y LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

A lo largo de este libro ya me he referido varias veces a los desafíos que las epistemologías del Sur plantean a las instituciones donde se ha producido el conocimiento científico eurocéntrico, escuelas, universidades y centros de investigación. Dichos desafíos están igual de relacionados con la investigación que con la pedagogía. Los desafíos tienen varias dimensiones. Identifico aquí las principales: lo institucional y lo no institucional, lo abisal y lo posabisal, educación popular y conocimiento popular. A continuación, menciono cada una de ellas. En el capítulo 12, me centro en dos cuestiones: la descolonización de la universidad y la universidad comprometida y polifónica.

Lo institucional y lo no institucional

Si, como he analizado en la Introducción, las epistemologías del Sur constituyen una «ocupación» de la reflexión convencional sobre la epistemología, dicha ocupación también se debe extender a las instituciones y las pedagogías. Sin embargo, las epistemologías del Sur no se agotan en las acciones de ocupación. Instituciones académicas y pedagogías apuntan a prácticas de conocimiento concebidas como separadas de otras prácticas sociales. Ahora bien, las epistemologías del Sur, aunque reconozcan tales prácticas (la ciencia posabisal), integran otros conocimientos y otras prácticas de creación y transmisión de conocimiento que resultan de las prácticas sociales de resistencia y lucha contra la dominación. En estos casos, estamos ante investigación-acción y pedagogía-acción, en un sentido par-

ticularmente fuerte. Las ecologías de saberes pretenden articular conocimientos científicos y conocimientos artesanales; es por esto por lo que plantean un desafío a las instituciones y las pedagogías que se diseñaron para promover y transmitir tan solo un tipo de conocimiento. El desafío aún es más grande si tenemos en cuenta que, siempre que los conocimientos se movilizan en las prácticas sociales, la distinción entre la creación y la transmisión de conocimientos, entre investigación y pedagogía, se vuelve problemática.

Las epistemologías del Sur no se limitan a prácticas institucionales. Combinan prácticas institucionales y prácticas extrainstitucionales. Las epistemologías del Sur se declaran epistemologías políticas, modos de conocer y validar conocimientos con vistas a contribuir a refundar las políticas insurgentes que podrán confrontar con eficacia las articulaciones insidiosas y tecnosalvajes entre capitalismo, colonialismo y patriarcado que caracterizan nuestro tiempo. Dichas políticas, como las epistemologías que las fundan, tendrán lugar en las instituciones y fuera de ellas, en los Parlamentos, gobiernos y sistemas judiciales, por un lado, y en las calles, plazas, comunidades y redes sociales, por el otro. Se ejercerán de manera formal e informal. No se trata de formas impermeables de hacer política o de construir/difundir conocimientos. Se trata de dos vías que se declaran parciales y se refuerzan mutuamente. La vía institucional coexiste con la vía extrainstitucional, la manera formal con la informal. De hecho, son concebibles prácticas híbridas en las que lo institucional y lo extrainstitucional se interpenetran. En el capítulo 10 he analizado a Mahatma Gandhi como un eximio traductor intercultural. Tanto la práctica política de Gandhi como la de los movimientos que he asociado a ella, desde los movimientos indígenas en América Latina hasta el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, son elocuentes ejemplos de la tensión entre lo institucional y lo extrainstitucional y de la posible interpenetración entre ambos.

La centralidad de las luchas sociales en las epistemologías del Sur y la manera global en que las luchas se conciben (véase el capítulo 4) apuntan a prácticas de crítica y de posibilidad, de inconformismo y resistencia, de denuncia y de contrapropuesta que pueden estar más o menos consolidadas, más o menos formalizadas y ser más o menos duraderas. A diferencia de la tradición del pensamiento crítico eurocéntrico, las epistemologías del Sur y las prácticas de lucha que las caracterizan no se dejan polarizar o segmentar por

dicotomías como revolución/reformismo o ruptura/continuidad. Para ellas, la rebeldía insurgente es radical; sin embargo, concluir que la radicalidad presupone un formato específico es un grave error.

Muchas veces lo extrainstitucional no es más que un ensayo de nuevas institucionalidades y nuevas pedagogías. Los primeros años del presupuesto participativo en Porto Alegre en la década de 1990 (Santos, 2004: 391-486; 2007c: 278-301), el movimiento de los indignados de 2011 en varios países (Santos, 2015c: 115-142; 2018a: 243-266), y la Comuna de Oaxaca, mencionada en el capítulo 7, son ejemplos de lo que he denominado institucionalidades prefigurativas y constituyen practicas extrainstitucionales que generan nuevos tipos de instituciones. Las institucionalidades y pedagogías prefigurativas son formas de organizar la convivencia colectiva y promover aprendizajes liberadores capaces de lograr de manera creíble, aquí y ahora y en pequeña escala, otro mundo futuro posible.

Lo abisal y lo posabisal

Las epistemologías del Norte se tradujeron en instituciones de producción y de transmisión de conocimientos, sistemas educativos y pedagogías que produjeron y reprodujeron la línea abisal. A lo largo de este libro he analizado en detalle las características de la investigación posabisal. He asumido que la ciencia posabisal, como componente de las ecologías de saberes, se realizará en parte en las instituciones existentes —centros de investigación, escuelas y universidades— y que eso será una fuente de tensiones y conflictos (capítulo 12). Aunque dichas instituciones sean, ellas mismas, periféricas y eventualmente menos disciplinadas por los cánones de investigación y pedagogía dominantes, el investigador posabisal tenderá a ser institucionalmente precario. Esto significa que, a largo plazo, las epistemologías del Sur deberán transformar profundamente las instituciones y las pedagogías existentes y promover la creación de otras. ¿Qué perfil tienen esas nuevas instituciones y pedagogías? En el capítulo 12 ilustro algunos rasgos de ese perfil. Aquí me limito a identificar algunas líneas directrices.

En primer lugar, la centralidad de la línea abisal y de las luchas contra la dominación implican contextos institucionales y pedagógicos en los que la oposición dialéctica entre sociabilidad (y subje-

tividad) metropolitana y sociabilidad (y subjetividad) colonial y la consiguiente distinción entre exclusiones sociales abisales y no abisales deben ser objeto de permanente reflexión. En segundo lugar, las instituciones y pedagogías existentes en un determinado momento son sedimentaciones de las luchas sociales del pasado y de sus resultados. Las instituciones y pedagogías dominantes tienden a infravalorar las contribuciones de dichas luchas. En los últimos cuarenta años, la ideología y la política neoliberales han destruido las organizaciones y los movimientos, y han desacreditado, intimidado o captado a los actores colectivos que han protagonizado las luchas sociales, incluso hasta el punto de intentar eliminar las ideas de dominación y lucha social contra la opresión. El repetido mantra de que no hay alternativa al capitalismo neoliberal y a todo lo que este implica tiene como objetivo barrer del pensamiento social la voluntad crítica y la posibilidad de una alternativa. En estas circunstancias, el carácter confrontacional y el impulso insurgente de las epistemologías del Sur son tan necesarios como difíciles de sostener. La pedagogía del conflicto social es más difícil hoy que hace cuarenta años, y las instituciones existentes se van reorganizando a fin de bloquearla totalmente. De ahí que, desde el punto de vista institucional, las epistemologías del Sur deban asumir una identidad diatópica, manteniendo un pie en las instituciones existentes, con el objetivo de transformarlas, y el otro en nuevas instituciones creadas a su propia imagen. El capítulo 12 ilustra esa dualidad.

La tercera línea directriz concierne a los contextos institucionales y pedagógicos en los que se pueden realizar la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. En la medida en que no se confronta, la línea abisal tanto destruye u oculta la realidad social, política y cultural (las ausencias) como destruye u oculta potencialidades, posibilidades y alternativas (las emergencias). Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, la confrontación de la línea abisal debe combinar siempre la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, es decir, la denuncia y la alternativa, la crítica y la posibilidad. Una de las deficiencias más graves del pensamiento crítico eurocéntrico en la actualidad es el hecho de centrarse exclusivamente en la crítica y la denuncia. La ausencia de alternativas solo es intelectualmente convincente para quienes no las necesitan existencialmente en su vida cotidiana.

¿En qué contextos institucionales y pedagógicos se pueden desarrollar la sociología de las ausencias y la sociología de las emer-

gencias? Uno de los principales desafíos consiste en las diferentes escalas de análisis y de intervención privilegiadas por las dos sociologías. La sociología de las ausencias tiende a exigir macroescalas y largos marcos de tiempo históricos, es decir, los amplios campos sociales e históricos en los que de forma gradual se han ido constituyendo dialécticamente la sociabilidad metropolitana y la sociabilidad colonial. La pedagogía del conflicto y de la lucha exige distinguir, por ejemplo, entre los grupos sociales que causan las exclusiones abisales y los grupos sociales que se benefician de ellas. Denunciar a estos últimos puede servir para eximir a los primeros. La identificación de una ausencia a microescala puede ser una forma de ocultar una ausencia más inquietante y subversiva a macroescala. En cambio, la sociología de las emergencias, para ser convincente y movilizadora, debe ser capaz de articular la microescala con la macroescala. Las potencialidades, latencias, posibilidades creíbles de resistencia eficaz contra la dominación, solo son detectables en el terreno concreto en el que viven los grupos sociales oprimidos, es decir, a microescala. Al proceder a su amplificación simbólica, la sociología de las emergencias muestra que dichas posibilidades son valiosas más allá del contexto en el que ocurren y son creíbles a un nivel mucho más amplio, es decir, al nivel de la macroescala. Son ejemplos de las alternativas que, al ser posibles en un tiempo y un lugar, también pueden ser posibles en otro tiempo y otro lugar. En otras palabras, la sociología de las emergencias debe ser transescalar para poder desempeñar su papel pedagógico y movilizador de la voluntad inconformista.

Así pues, se debe tener presente una cierta asimetría entre la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. En la sociología de las ausencias, la microescala puede ser una forma de ignorar la línea abisal y, de este modo, desradicalizar los procesos que causan las ausencias con potencial subversivo. En cambio, en la sociología de las emergencias, la articulación entre las escalas es fundamental, puesto que la microescala es necesaria para transformar la denuncia de la ausencia en una posibilidad concreta y realista y en una voluntad creíble de luchar contra la dominación. De hecho, aquí se halla otra deficiencia del pensamiento crítico eurocéntrico, la traicionera simetría de escalas. El pensamiento crítico eurocéntrico tiende a pensar las alternativas en la misma escala en la que hace la denuncia del capitalismo (por ejemplo, en capitalismo *versus* socialismo). En este caso las epistemologías del Sur

también asumen una identidad diatópica: un pie en la macroescala y un pie en la microescala; un pie en el mundo y un pie en el vecindario; un pie en el futuro y otro en el aquí y ahora.

La cuarta línea directriz tiene que ver con las ecologías de saberes, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas. Las instituciones y las pedagogías dominantes de la modernidad eurocéntrica funcionan según dicotomías, la creación de dos grupos de personas, entidades o funciones, cada una de ellas internamente homogénea, inequívocamente distintas una de la otra, que se relacionan entre ellas a través de una relación jerárquica. Algunos ejemplos de tales dicotomías son: Estado/sociedad civil; funcionario público/ciudadano; profesor/alumno; conocedor/ignorante; hombre/mujer; nacional/extranjero; trabajador/migrante; médico/paciente; representante electo/elector; gobernante/gobernado; mayoría/minoría; ciudadanos/grupos étnicos; adulto/niño; normal/discapacitado; empleado/desempleado, etc. Las dicotomías son lo opuesto a las identidades diatópicas. Estas se basan en la posibilidad de ser uno y otro polo según el momento y el contexto, de moverse fácilmente de un polo a otro, de aceptar las dicotomías, pero no las jerarquías. En algunas situaciones, las identidades diatópicas son identidades sintéticas que no se reconocen en las dualidades.

Las ecologías de saberes, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas se basan en la idea del encuentro mutuo y del diálogo recíproco que sustenta la fertilización y la transformación recíprocas entre saberes, culturas y prácticas que luchan contra la opresión. Promueven perspectivas prismáticas entre saberes, culturas y prácticas. Así pues, por ejemplo, lo que en un contexto dado bien puede considerarse ignorancia, normalidad o un alumno, en otro contexto y por un grupo completamente diferente, puede considerarse sabiduría, anormalidad o un maestro. E incluso puede ocurrir que emerjan identidades, saberes y prácticas que trascienden esas dicotomías. Por tanto, las epistemologías del Sur se realizan a través de identidades diatópicas, de mingas epistémicas, de democracias de alta intensidad. ¿Qué tipo de instituciones y pedagogías aceptan, facilitan y promueven este tipo de realizaciones?

La complejidad de esta cuestión reside en el hecho de que las epistemologías del Sur promueven tanto la cooperación entre grupos sociales oprimidos y sus aliados como la confrontación con los opresores y aquellos que se benefician de la opresión. La construcción de identidades diatópicas y de mingas epistémicas coexiste

con la necesidad de definir líneas de confrontación y, por consiguiente, de dualidades no diatópicas. Dos de estas líneas o dualidades son determinantes: sociabilidad metropolitana/sociabilidad colonial; opresor/oprimido. En el ámbito de estas dualidades no hay lugar para identidades diatópicas y mingas epistémicas. Estas últimas tienen lugar entre los agentes y los conocimientos oprimidos y sus aliados que luchan contra la opresión y lo hacen en el reconocimiento de la línea abisal y las exclusiones que esta produce. En otras palabras, las epistemologías del Sur operan, polarizando el contraste entre opresores y oprimidos y despolarizando las diferencias entre los oprimidos, independientemente de si estos se excluyen abisalmente o no. Esto significa que las posibles alianzas o articulaciones entre grupos sociales que normalmente se excluyen de forma no abisal y grupos que se excluyen abisalmente no pueden de ningún modo llevar a la negación de la línea abisal. Y, si dan prioridad a las exclusiones abisales, es solo porque estas son las más violentas, las más silenciadas, las más negadoras de la dignidad ontológica de los seres humanos.

En este ámbito, el desafío de las epistemologías del Sur a las instituciones y pedagogías es particularmente complejo y requiere dos exigencias contradictorias: la exigencia de la polarización y la exigencia de la despolarización. Y la exigencia aún mayor es la de saber en cada contexto cuáles son los campos de polarización y cuáles los campos de despolarización. El dilema del pensamiento crítico eurocéntrico ha sido siempre no saber distinguir los contextos. Siempre que ha polarizado las diferencias entre opresores y oprimidos, también ha polarizado las diferencias entre los grupos oprimidos, lo que conduce al dogmatismo y el sectarismo. Siempre que ha despolarizado las diferencias entre los oprimidos, también ha despolarizado las diferencias entre oprimidos y opresores, lo que provoca la rendición y el clientelismo.

Educación popular y conocimiento popular

A lo largo de este libro, y en libros anteriores, he presentado el contexto histórico, social y político que justificó la emergencia de las epistemologías del Sur. En el ámbito intelectual, estas no serían posibles sin dos propuestas que revolucionaron la pedagogía y las ciencias sociales a finales de la década de 1960 y a lo largo de la

de 1970: la pedagogía del oprimido de Paulo Freire y la investigación-acción participativa (IAP) de Orlando Fals Borda. Estos dos pilares portentosos contribuyeron decisivamente a la formulación de las epistemologías del Sur. Veamos por qué.

Las dos propuestas surgen casi en simultáneo en América Latina, en un contexto histórico de gran convulsión social. Fue en una época en la que las vibraciones contradictorias de la Revolución cubana se sintieron con fuerza, y el imperialismo estadounidense estaba tratando de evitar que la revolución se extendiera a otros países. Fue un periodo intenso de luchas populares y movimientos revolucionarios que llevaron al poder a fuerzas progresistas, provocaron reacciones violentas de las oligarquías; las dictaduras militares intensificaron, en el caso de Colombia, la lucha armada de los grupos de guerrilla, y surgieron las comunidades eclesiales de base inspiradas en la teología de la liberación, y los grupos de teatro del oprimido, ideado por Augusto Boal.

Las propuestas de Paulo Freire y Fals Borda surgen autónomamente, pero responden a problemas comunes y adelantan soluciones convergentes. El contexto en el que se mueven es el de la miseria de las poblaciones rurales y las poblaciones de las periferias urbanas, de intensos conflictos en el mundo rural, de luchas campesinas por la tierra y de asalariados rurales por un salario digno, de violenta represión por parte de los latifundistas y del Estado a su servicio. Tanto Paulo Freire como Fals Borda buscan soluciones que refuercen la resistencia de los campesinos y las poblaciones urbanas pobres, y ambos entienden que tales soluciones pasan por la promoción de la educación y por la producción de conocimiento. Los campesinos no tienen acceso ni a una ni a otra, pero, aunque lo tuvieran, no contribuiría en nada a fortalecer sus organizaciones y sus luchas. En cambio, tanto la educación oficial y formal como el conocimiento académico canónico no serían relevantes para los objetivos de sus organizaciones y sus luchas y, si tuvieran algún efecto, sería el de debilitar a ambas. Hace falta algo diferente y nuevo construido a partir de prácticas e iniciativas que ya están en el terreno. Las propuestas de Freire y Borda son distintas, pero convergentes, ya que ambas conciben la educación y el conocimiento como dos dimensiones indisociables de la política de liberación.

El punto de partida de Paulo Freire es la educación popular. Como veremos más adelante (capítulo 12), ya había una larga tradición de educación popular, pero Freire propone un cambio para-

digmático inspirado en la teología de la liberación y el marxismo: transformar la educación (empezando por la propia alfabetización de adultos) en un proceso de concientización (Freire, 1974: 19-25), a través de la producción y la adquisición de conocimientos relevantes para identificar críticamente las condiciones concretas de vida y transformarlas mediante una política de liberación[1]. En este caso, la concientización de Freire no tiene un origen idealista que reduce la sociedad a su propia conciencia. Todo lo contrario, significa entender las estructuras sociales como modos de dominación y violencia, y la concepción de la libertad como el rechazo a aceptar estructuras como el destino o la fatalidad. Dicha articulación recíproca entre educación, conocimiento y libertad hace que la pedagogía del oprimido sea una pedagogía de la liberación[2]. Los círculos culturales (en vez de la escuela), el coordinador (en vez del profesor), las palabras generadoras (en vez del currículum), el diálogo (en vez de la clase) hacen que la educación sea una práctica de libertad que prefigura la práctica de liberación. La libertad no vale de nada si no sirve para que los hombres y las mujeres se liberen. La concientización se debe entender como un proceso que facilita la movilización de las clases populares y hace que sea más difícil que las élites puedan manipularlas.

El proyecto de Paulo Freire contiene una propuesta epistemológica de construcción y apropiación del conocimiento a partir de la experiencia existencial de los alfabetizandos. El carácter dialó-

1. La teología de la liberación y el marxismo se volvieron más evidentes en su pensamiento después de su exilio en Chile, tras el golpe militar de 1964 en Brasil. Casi al mismo tiempo que la publicación de *Pedagogía del oprimido* (1970) de Paulo Freire, Gustavo Gutiérrez lanza *Teología de la liberación* (1971), un trabajo pionero que une la teología de la liberación y el marxismo. Sobre el componente marxista del trabajo de Paulo Freire, véanse las pertinentes observaciones de Donaldo Macedo (2004: ix-xxv) en su prefacio a *Pedagogía de la indignación* de Paulo Freire. Cuando Freire puso en marcha su proyecto de educación popular, la mitad de la población brasileña era analfabeta y pobre debido a un sistema brutal de desigualdad y opresión social. La situación aún era peor en el Nordeste, donde Freire inició su movimiento en 1962. De una población de 25 millones, 15 millones eran analfabetos.

2. La primera gran formulación teórica de la propuesta de Paulo Freire (1967) es *La educación como práctica de la libertad*, con un prefacio notable de Francisco Weffort. Posteriormente, publicó *Pedagogía del oprimido*, escrito en el exilio en Chile en 1968 y publicado en Estados Unidos en 1970. A continuación, escribió muchos otros trabajos profundizando en la pedagogía del oprimido, reflexionando también sobre el paso por Estados Unidos y las estancias en África en los países que se acababan de liberar del colonialismo portugués.

gico de la educación implica la concepción de conocimiento como coconstrucción. Freire dice: «El diálogo es este encuentro de los hombres, mediatizados por el mundo, para *pronunciarlo* no agotándose, por lo tanto, en la mera relación yo-tú. Esta es la razón que hace imposible el diálogo entre aquellos que quieren pronunciar el mundo y los que no quieren hacerlo, entre los que niegan a los demás la *pronunciación* del mundo, y los que no la quieren, entre los que niegan a los demás el derecho de decir la palabra y aquellos a quienes se ha negado este derecho» (1974: 93). La construcción dialógica del conocimiento se refiere a la investigación de lo que él denomina «universo temático» de las personas, el complejo de sus «temas generadores», es decir, los temas existencialmente relevantes para el contexto en el que viven los alfabetizandos y que constituyen el punto de partida del proceso educativo.

De ahí su crítica radical a las políticas de educación dominantes, que designa como «educación bancaria», que, al polarizar la distinción entre el educador y el educando, elimina el diálogo y promueve la pasividad del último. En una sociedad dividida entre opresores y oprimidos, la educación bancaria pretende promover la pasividad de los oprimidos. Es por ello por lo que el proyecto de Freire, además de la propuesta educativa y epistemológica, también contiene una propuesta política, en el sentido más amplio del término. De hecho, sobre todo en *Pedagogía del oprimido*, Freire suele hablar de «acción educativa y acción política»: «No podemos, a menos que sea ingenuamente, esperar resultados positivos de un programa, sea este educativo en un sentido más técnico o de acción política, que no respete la visión particular del mundo que tenga o esté teniendo el pueblo. Sin esta el programa se constituye en una especie de invasión cultural» (1974: 101)[3].

El mismo año en el que se publica *Pedagogía del oprimido*, Orlando Fals Borda (1970) publica *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Fals Borda reconoce en la introducción que este libro y los estudios que lo precedieron significan una «reorientación en su pensamiento y su vida» (9). Se refiere a la corta primera fase de su carrera de sociólogo, en la que siguió la sociología estadounidense, centrada en las teorías funcionalistas del desarrollo y

3. Como dice Henry Giroux (1985: xiii) en la introducción de *The Politics of Education: Culture, Power and Liberation*: «La educación en la visión de Freire representa tanto una lucha por el significado como una lucha sobre las relaciones de poder».

las metodologías primitivistas. Fals Borda se pregunta si es posible una sociología de la liberación y responde afirmativamente. En su opinión, esta sociología «sería un acto de creación científica que satisfaría al mismo tiempo los requisitos del método y de la acumulación del conocimiento científico, aportando tanto a las tareas concretas y prácticas de la lucha inevitable como a las de la reestructuración de la sociedad latinoamericana en esa nueva y superior etapa. Teoría y práctica, idea y acción se verían así sintetizadas —o en fructuoso intercambio— durante este periodo de dinamismo creador» (46). Con relación a los métodos, esta sociología rebelde y autónoma busca «lo cualitativo y el sentido de las cosas y los procesos, con una visión global e histórica, pero sin rechazar lo mensurable ni despreciar lo sectorial. [...] Se busca seguir adelante en las técnicas, construyendo sobre lo ya alcanzado, que en muchas partes no es despreciable» (58). Se trata de una sociología comprometida, entendiendo por compromiso «la acción o la actitud del intelectual que, al tomar conciencia de su pertenencia a la sociedad y al mundo de su tiempo, renuncia a una posición de simple espectador y coloca su pensamiento o su arte al servicio de una causa» (66). Y añade que, en tiempos de crisis, «esta causa es, por definición, la transformación significativa del pueblo que permita sortear la crisis decisivamente, creando una sociedad superior a la existente» (66).

Para Fals Borda, el compromiso-acción representa la actitud personal del científico social ante las realidades de su tiempo. Este concepto tiene un carácter ideológico, pero esto no significa de ningún modo que no sea científico. Condiciona la selección de los temas y las prioridades analíticas, así como la definición de grupos clave y la identificación con ellos, transformando a estos últimos en los grupos de referencia del científico:

> Para definir los criterios de un compromiso-acción pertinente en nuestra época de crisis, y para saber quiénes merecen recibir la asistencia de nuestra ciencia entre la plétora de grupos, movimientos o partidos posibles, por lo menos las siguientes preguntas deben ser absueltas por el hombre de ciencia:
>
> 1. Sobre el *previo compromiso* (pacto): ¿con qué grupos ha estado comprometido hasta ahora? ¿A quiénes ha servido consciente o inconscientemente? ¿Cómo se reflejan en sus obras los intereses de clase, económicos, políticos o religiosos de los grupos a los que ha pertenecido?

2. Sobre la *objetividad*: ¿cuáles son los grupos que no temerían que se hiciese una estimación realista del estado de la sociedad y que, por lo mismo, brindarían todo su apoyo a la objetividad de la ciencia?

3. Sobre el *ideal de servicio*: tomando en cuenta la tradición humanista de las ciencias sociales, ¿cuáles son los grupos, movimientos o partidos políticos que buscan servir realmente al conjunto de la sociedad, sin pensar en sí mismos sino en el beneficio real de las gentes marginadas que hasta ahora han sido víctimas de la historia y de las instituciones? ¿Cuáles son los grupos que, en cambio, se benefician de las contradicciones, inconsistencias e incongruencias reinantes? (1970: 69).

Estos son los principios de la sociología de la liberación de Fals Borda y de la metodología de la investigación-acción participativa (IAP)[4]. A través de la IAP, el «verdadero sociólogo», o el «sociólogo militante», se insiere en la aplicación de la política derivada de su análisis. Y añade: «Sería esencial entonces que la influencia y el ejemplo del sociólogo lograran racionalizar la acción de los grupos clave, para que llegaran a ser más eficaces y menos erráticos, de modo que pudieran articular con seriedad sus ideales y transformar su emotividad en mística. El sociólogo no fomentaría el dogmatismo, sino que resistiría las mitologías de los medios políticos, oponiéndose a los macartismos y mostrando la vía de la evidencia y de los hechos, así sea esta una tarea dura y mal agradecida» (1970: 71). Sin embargo, advierte de que el sociólogo, al inserirse en la acción política, debe tener en cuenta que «la inserción puede desenfocarse y producir efectos contraproducentes cuando no se tiene un compromiso consecuente y se llega a una comunidad simplemente a 'agitar', sin tomar en cuenta el nivel de conciencia política de las gentes de la localidad; o cuando se llega con el fin de 'manipular' las masas» (140). En este y en muchos otros puntos, hay una convergencia entre Fals Borda y Paulo Freire.

Fals Borda se rebela contra el colonialismo intelectual de la sociología americana, que considera uno de los instrumentos ideológicos del imperialismo norteamericano en el subcontinente de América Latina, y propone la sociología de la liberación y la IAP como expresión de la aspiración de transformación revolucionaria, a la que la Revolución cubana había dado tanta credibilidad. Y concluye con la idea de que «la ciencia del trópico y del sub-

4. Fals Borda (1970: 57) distingue entre observación-participante, observación-intervención y observación-inserción. Esta última es la que corresponde a la IAP.

trópico, por ejemplo, está todavía por hacerse»[5]. Se trata de una sociología autónoma, adecuada a la realidad latinoamericana, pero sin etnocentrismos miopes que, en última instancia, son señales de inferioridad. Sin embargo, añade que «la escuela marxista latinoamericana, obviamente, es la que más cerca se encuentra de rendir los mejores frutos en este campo científico, que a la vez es estratégico para la revolución popular necesaria» (Fals Borda, 1970: 149).

Epistemologías del Sur, la pedagogía del oprimido y la investigación-acción participativa

Los desafíos que las epistemologías del Sur lanzan a las instituciones y las pedagogías dominantes no son muy distintos de los que encontramos constantemente en las propuestas de Paulo Freire y Fals Borda. Con todo, entre estas propuestas y las epistemologías del Sur hay diferencias que conviene destacar. A continuación, refiero algunas de las diferencias que, no obstante, se deben entender como expresión de la diversidad interna en el seno de la misma familia.

El contexto histórico

La discusión de los contextos históricos es complicada por dos razones. Por un lado, su caracterización tiende a hacerse del presente al pasado y, así como no hay consenso sobre el diagnóstico del presente, tampoco lo habrá en la caracterización del contexto pasado. Por otro lado, si son innovadoras y abiertas, las teorías, epistemologías y pedagogías propuestas en un determinado contexto casi siempre sobreviven a este y, con adaptaciones, siguen siendo válidas en contextos muy diferentes. Con estas dos salvedades, veamos los contextos. La pedagogía del oprimido y la investigación-acción participativa surgen en un contexto histórico y político específico. Como he mencionado antes, el subcontinente americano entonces vivía intensamente las contradicciones políticas entre dos impulsos de transformación social: la Revolución cubana y el desarrollismo promovido y soportado por la Alianza para el Progreso

5. Este tema del valor epistemológico de los trópicos captaría cada vez más la atención de Fals Borda. Véase Fals Borda y Mora-Osejo (2007: 397-406).

patrocinada por Estados Unidos. Las contradicciones eran enormes y tuvieron consecuencias políticas graves: violencia en los campos y las ciudades, dictaduras militares, intervencionismo imperialista y luchas de guerrilla. Con diferencias entre ellos que no puedo analizar aquí, Paulo Freire y Fals Borda toman partido por el impulso revolucionario, aunque eso no signifique la adopción del modelo de la sociedad cubana posrevolucionaria[6]. Sus propuestas intentan dar contenido político, epistemológico y pedagógico al periodo posrevolución cubana en América Latina. Al ser propuestas innovadoras y abiertas, pudieron internacionalizarse y adaptarse a contextos muy distintos. Con el exilio en Chile, el paso por Estados Unidos y varios países de África, Paulo Freire pudo divulgar y revisar su propuesta en diferentes contextos, y la pedagogía del oprimido y la educación popular se fueron transformando gradualmente en una propuesta global con la creación de Institutos Paulo Freire en muchos países del mundo. Con la IAP de Fals Borda ocurrió lo mismo. En 1977 se realizó en Cartagena el primer simposio mundial sobre la IAP; y poco después la Organización Internacional del Trabajo (International Labour Organization) la adoptó como una de las metodologías de investigación. En la introducción que escribió para su libro *Conocimiento y poder popular*, con los resultados de la investigación financiada por la OIT, Fals Borda señala que en la década anterior la IAP había sido usada para promover tanto políticas revolucionarias como políticas desarrollistas.

El contexto de las epistemologías del Sur no es específicamente latinoamericano. Más bien es un contexto internacional marcado por la contradicción entre dos tipos contrapuestos de globalización: la globalización hegemónica del neoliberalismo y la globalización contrahegemónica de los movimientos sociales. Esta contraposición estuvo simbolizada durante varios años por la realización paralela del Foro Económico Mundial (FEM), que desde 1971 se reúne en Davos, Suiza, y del Foro Social Mundial (FSM), que celebró su primera sesión en 2001 en Porto Alegre, Brasil, y que desde entonces se ha reunido en diversas ciudades del Sur global[7]. Sin

6. Las convergencias son mucho más significativas que las diferencias. Véase un excelente trabajo comparativo en Carrillo (2015: 11-20).

7. No es coincidencia que el FSM haya surgido en Brasil en un contexto de gran activismo de los movimientos sociales que propició la elección de gobiernos progresistas en varios países del continente, de Venezuela a Argentina, de Bolivia a Ecuador, de Brasil a Chile. La mayor efervescencia política ocurrió en la primera década

embargo, la globalización contrahegemónica nunca se ha agotado en el FSM. Para la emergencia de las epistemologías del Sur también fue importante el levantamiento zapatista de 1994, en Chiapas, México, y las propuestas de renovación política y cultural y de articulación local-transnacional que se tradujeron en múltiples reuniones internacionales y en la creación de grupos zapatistas en varias partes del mundo.

Se trata de un contexto intensamente transnacional, a veces con articulaciones entre luchas locales y luchas globales, con un reconocimiento total de la diversidad de los grupos oprimidos, y con orientaciones políticas que van más allá de la alternativa revolución/desarrollo. A diferencia del contexto de Fals Borda y Paulo Freire, las tareas de alfabetización hoy en día son menos urgentes, y los grupos oprimidos tienen una diversidad política y cultural que no se deja apresar fácilmente por las categorías generales de campesinos y obreros. Son mujeres, pueblos indígenas, afrodescendientes, dalits, campesinos y obreros con diversas tradiciones de resistencia en diversos continentes, así como ecologistas, activistas de los derechos humanos, etc. Esta diversidad reclama nuevos tipos de orientaciones teóricas, epistemológicas, organizativas y pedagógicas. Además, hoy en día se comunican a través de Internet, y las movilizaciones dependen mucho de las redes sociales. Esto no significa que en la actualidad las alternativas de otro mundo posible sean más creíbles o que las luchas por ellas sean más fáciles. Más bien al contrario, como mostraré más adelante.

Al igual que en Fals Borda y Paulo Freire, la contradicción entre opresores y oprimidos es fundamental en las epistemologías del Sur, pero la caracterización de la dominación que la sustenta ahora es más compleja. Para ellos, el modo de dominación principal, si no el único, es el capitalismo, mientras que para las epistemologías del Sur, la dominación tiene tres pilares: capitalismo, colonialismo y patriarcado, que actúan articuladamente para reproducir y ampliar la dominación, a veces también recurriendo a modos de dominación-satélite, como la religión, el sistema de castas, el regionalismo, la edad o la generación[8].

de 2000. Muchos de estos gobiernos entraron en crisis en el periodo siguiente (véase Santos, 2005a; 2006; 2008: 247-70; 2010a).

8. Sin embargo, se debe tener presente que Fals Borda, en sintonía con cierta sociología crítica latinoamericana, habla frecuentemente de colonialismo y colonialismo intelectual, aunque la crítica del capitalismo tenga prioridad teórica y política.

Estas diferencias contextuales explican ciertamente algunas diferencias entre los proyectos de Paulo Freire y Fals Borda, por un lado, y las epistemologías del Sur, por el otro, pero no cuestionan la gran afinidad y la complementariedad entre estos enfoques diferentes. Esa afinidad consiste en la centralidad de la relación opresor/oprimido, en el fuerte componente epistemológico de esta relación y en el objetivo de fortalecer las luchas contra la opresión a través de articulaciones que construyen una globalización contrahegemónica. De hecho, en cuanto a este último aspecto, el reconocimiento mundial de las propuestas de Paulo Freire y Fals Borda hace que la pedagogía del oprimido y la IAP sean hoy en día una dimensión fundamental de la globalización contrahegemónica defendida por las epistemologías del Sur. Afonso Celso Scocuglia lo plantea mejor de lo que posiblemente podría hacerlo yo:

> En suma, pienso que, cuando Boaventura plantea las alternativas posibles a los globalismos localizados y a los localismos globalizados e invierte en el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad, y para ello muestra la importancia, por ejemplo, de las redes formadas en el FSM, su corpus de argumentación puede tener en Freire su «brazo político-pedagógico» en el sentido del combate y el convencimiento tan propios del juego por la hegemonía. Por otro lado, cuando Freire propone el «diálogo como arma de los oprimidos para luchar contra sus opresores» y la búsqueda de la conciencia crítica como política del conocimiento, ofrece a los militantes de la globalización contrahegemónica, como es el caso de Boaventura, algunos caminos concretos de lucha por el cambio social (2009: 122).

Conocimientos posabisales

Primero me voy a centrar en Paulo Freire y posteriormente en Fals Borda. En *Pedagogía del oprimido*, la investigación temática a la que recurre se destina a llevar a cabo el proceso pedagógico. «Educación e investigación temática, en la concepción problematizadora de la educación, se tornan momentos de un mismo proceso» (1974: 120). Los temas generadores deben identificarse de modo dialéctico para dar cuenta de la oposición entre los grupos que quieren mantener el *statu quo* y los que intentan transformarlo. El proceso pedagógico pretende transformar situaciones límite en tareas que, al cuestionar los límites, muestran la posibilidad de lo «inédito viable» (126). La investigación de temas generadores tiene en el punto de mira la apropiación crítica de una determinada

situación y con ella la concientización[9]. Se trata de un proceso dialógico, pues «la metodología que defendemos exige, por esto mismo, que en el flujo de la investigación se hagan ambos sujetos de la misma, tanto los investigadores como los hombres del pueblo que, aparentemente, serían su objeto. Cuanto más asuman los hombres una postura activa en la investigación temática, tanto más profundizan en su toma de conciencia en torno de la realidad y, explicitada su temática significativa, se la apropian» (115-116). Y Freire concluye: «[En] la investigación temática se hace, así, un esfuerzo común de toma de conciencia de la realidad y de autoconciencia, que la inscribe como punto de partida del proceso educativo o de la acción cultural de carácter liberador» (117).

Sin embargo, a pesar de la reciprocidad, el papel del investigador es crucial. Él o ella son quienes conducen el proceso de concientización y su trabajo como educadores tiene muchas semejanzas con el trabajo de campo del sociólogo o del antropólogo. Al centrarse en el proceso educativo, es cierto que Freire habla siempre del investigador como educador, y no como científico social. Por tanto, la distinción entre conocimiento científico y conocimiento artesanal, que es fundamental para las epistemologías del Sur, no surge en el análisis de Freire. Para Freire, la distinción fundamental es entre la conciencia real de los alfabetizandos y la conciencia posible[10]. Los investigadores son quienes deben promover esta última, pues el proceso de concientización consiste en esto. Sin embargo, el trabajo del investigador es metodológicamente parecido al del científico social. «Los investigadores inician sus visitas al área, siempre auténticamente, nunca forzosamente, como observadores simpáticos. Por esto mismo, con actitudes *comprensivas* frente a lo que observan» (Freire, 1974: 122). Y más adelante: «En la medida en que realizan la descodificación de esta codificación

9. La visión crítica se basa en la visión de la totalidad del contexto: «Faltando a los hombres una comprensión crítica de la totalidad en la que están, captándola en pedazos en los que no reconocen la interacción constitutiva de la misma totalidad, no pueden conocerla» (Freire, 1974: 112).

10. Freire (1974: 126) recoge esta distinción de Lucien Goldman. De hecho, el trabajo del equipo investigador generalmente se concibe recurriendo a categorías marxistas, como, por ejemplo, la distinción entre contradicciones primarias y secundarias: «Cuanto más escindan el todo y lo retotalicen en la readmiración que hacen de su admiración, más se van aproximando a los núcleos centrales de las contradicciones principales y secundarias en que están envueltos los individuos del área» (1974: 125).

viva, sea por la observación de los hechos, sea a través de la conversación informal con los habitantes del área, irán registrando incluso aquellas cosas que, aparentemente, son poco importantes. El modo de conversar de los hombres; su forma de ser. Su comportamiento en el culto religioso, en el trabajo. Irán registrando las expresiones del pueblo, su lenguaje, sus palabras, su sintaxis, que no es lo mismo que su pronunciación defectuosa, sino la forma de construir su pensamiento» (123). Freire analiza en detalle las varias fases de la investigación que conduce a la identificación de los temas generadores, la constitución del equipo de investigación y las tareas de descodificación, y destaca que en todas las actividades «participarán, como miembros del equipo investigador, los representantes populares» (124). Sin embargo, el proceso de investigación tiene una secuencia muy clara y el control de la secuencia pertenece al investigador.

En los capítulos 6 y 7, he identificado las metodologías convencionales de las ciencias sociales como extractivistas. La metodología de Freire no es extractivista. Al igual que sucede con el trabajo sobre filosofía oral de Odera Oruka (véase el capítulo 9), el objetivo no es crear conocimiento unilateralmente a través de la polarización sujeto/objeto, sino más bien multiplicar los sujetos de conocimiento. De todos modos, sería importante saber en qué medida el investigador asume una postura abisal o una postura posabisal. Existe el peligro de que las fases y secuencias controladas por el investigador se puedan convertir en una receta, es decir, en un proceso educativo desvinculado de la acción política que debería promover.

Las epistemologías del Sur se basan en la distinción entre conocimiento científico y conocimiento artesanal y en la trasformación del conocimiento científico abisal en conocimiento científico posabisal para poder integrar las ecologías de saberes y la artesanía de las prácticas. Así como en Paulo Freire el objetivo central es el proyecto educativo, en las epistemologías del Sur son las ecologías de saberes, de las que puede surgir la posibilidad de fortalecer las luchas sociales contra la dominación. En este último caso, no tiene sentido hablar de educadores, y el investigador posabisal debe ser un intelectual de retaguardia y nunca un intelectual de vanguardia.

La concientización es crucial en las epistemologías del Sur, pero es un proceso ideal o tendencialmente horizontal en el que

diversos grupos o diversos activistas e investigadores posabisales contribuyen con sus respectivos conocimientos. Sin lugar a dudas, no todos los diferentes conocimientos tienen el mismo nivel de concientización, pero más importante que discutir las diferencias de nivel o grado es distinguir y articular diferentes análisis del contexto (tanto diagnósticos como pronósticos), identificar los puntos en común y las divergencias, las posibilidades de mestizaje o hibridación y las zonas de inconmensurabilidad o incompatibilidad. En la gran mayoría de los casos, la ecología de saberes no es posible sin traducción intercultural. La conciencia de la diversidad cultural y epistemológica del mundo y, en consecuencia, de la heterogeneidad de los diferentes conocimientos, así como la necesidad de traducción intercultural, son algunas de las nuevas contribuciones de las epistemologías del Sur. De hecho, pueden contribuir a profundizar en la eficacia de la pedagogía del oprimido. Véase más adelante la discusión sobre la pedagogía posabisal.

Entre la sociología de la liberación de Fals Borda y las epistemologías del Sur hay una gran convergencia epistemológica. Ambas valoran el conocimiento popular o artesanal, promueven la objetividad sin neutralidad, privilegian relaciones sujeto/sujeto en vez de relaciones sujeto/objeto y vinculan la investigación a las luchas sociales contra la opresión. Las técnicas de la IAP entendidas como metodología vivencial (investigación colectiva, recuperación crítica de la historia, valoración de la cultura popular, y producción y difusión de nuevo conocimiento) son fundamentales para construir las ecologías de saberes y la artesanía de las prácticas. Sin embargo, podemos identificar algunas diferencias. Para las epistemologías del Sur es crucial mantener la distinción entre conocimiento científico y conocimiento artesanal. La ciencia en consonancia con las epistemologías del Sur, la ciencia posabisal, se asume siempre como un conocimiento parcial que entra en diálogo con otros conocimientos, en eso consisten las ecologías de saberes. Fals Borda, aunque con frecuencia hable de diálogo de saberes, pretende construir un único tipo de conocimiento, el conocimiento científico que, de hecho, a veces se identifica con una de las disciplinas de las ciencias sociales, la sociología. Se trata de «una ciencia popular en la cual el conocimiento adquirido y sistematizado con el necesario rigor sirva a los intereses de las clases explotadas». Y añade que esta ciencia popular «converge en la llamada 'ciencia universal' cuando se crea un paradigma totalizante que incorpora el nuevo conoci-

miento sistematizado» (Fals Borda, 1986: 137). Ese paradigma totalizante es el marxismo[11].

Para las epistemologías del Sur, cualquier paradigma totalizante, sobre todo si se define como científico, incluso científico popular, corre el riesgo de generar monoculturas de saber riguroso o válido. Este riesgo es particularmente serio cuando la búsqueda de objetividad está vinculada a luchas sociales porque puede generar dogmatismo, sectarismo, centralismo; en suma, autoritarismo. En las epistemologías del Sur, el marxismo tiene un papel fundamental en el análisis crítico de la dimensión capitalista de la dominación moderna eurocéntrica e interviene junto a otras teorías en el análisis crítico de las dimensiones colonialista y patriarcal. Sin embargo, siempre interviene como ciencia posabisal y, por tanto, como conocimiento parcial que dialoga horizontalmente con otros saberes artesanales en las ecologías de saberes y en la artesanía de las prácticas. Para las epistemologías del Sur, este es el único camino para evitar que el conocimiento popular artesanal se convierta en un «primer paso», un «punto de partida», una «visión limitada» a ser superada por la sistematización científica. En mi opinión, este peligro existe tanto en Paulo Freire como en Fals Borda. El hecho de que fueran bien conscientes de ello quizás explique las frecuentes advertencias de ambos contra la «manipulación de las masas», no por los adversarios de las clases populares, sino por sus aliados. A medida que se concrete este peligro, se destruirá la posibilidad de justicia cognitiva y democracia cognitiva[12].

Pedagogía posabisal

Es necesario distinguir dos temas relacionados con esto: las epistemologías del Sur como pedagogía; y cómo educar para las episte-

11. Paulo Freire y Fals Borda comparten un análisis materialista de la historia de inspiración marxista. Sin embargo, ambos adoptan el marxismo sin ningún dogmatismo e intentan adaptarlo a las condiciones de las masas populares del subcontinente. Además, ambos otorgan un lugar central a la educación, el conocimiento, las representaciones y la construcción de la subjetividad consciente (la concientización de Paulo Freire). Es decir, a temas que un cierto marxismo estrecho consideraría fácilmente desvíos idealistas. Fals Borda incluso llega a afirmar: «Es obvio que, en este contexto, las formas y relaciones de producción del conocimiento adquieran tanto o más valor que las formas y relaciones de producción material» (1986: 137).

12. No tengo que repetir aquí que la justicia cognitiva y la democracia cognitiva no tienen nada que ver con el relativismo (véase el capítulo 2).

mologías del Sur en las instituciones vigentes. Veamos el primer tema. Como hemos visto, en Paulo Freire la educación ocupa el centro de su propuesta[13]. La distinción entre educador y educando se mantiene aunque el proceso pedagógico esté orientado hacia el diálogo y la reciprocidad. Pese a ello, es una relación jerárquica porque, como la visión fragmentaria del contexto es una visión inferior a la visión totalizante, es el educador quien debe garantizar o controlar el paso de una visión a otra. Las epistemologías del Sur se centran en la construcción y la validación de conocimientos entre grupos sociales oprimidos y sus aliados con el objetivo de fortalecer las luchas sociales contra la dominación. Se valoran los diferentes conocimientos y, en abstracto, no hay jerarquías entre ellos. Las jerarquías son contextuales y pragmáticas en función de las relaciones de confianza entre conocimientos, sujetos de conocimiento y prácticas liberadoras, es decir, en función de la eficacia dialógicamente valorada para fortalecer las luchas. La relación entre conocimientos diversos se vuelve de este modo más importante que la relación entre conocimiento e ignorancia. Las ecologías de saberes y la traducción intercultural son procesos de aprendizaje recíproco en los que no tiene sentido distinguir entre educador y educando. Como he intentado mostrar en los capítulos anteriores, el investigador posabisal tiene que pasar por un proceso intenso de desaprendizaje para huir de la tentación de concebir el conocimiento científico posabisal como el único válido o, en cualquier caso, como el más válido. De hecho, si la distinción permanece con algún sentido, los educadores no son los aliados de los oprimidos, son más bien los que, en efecto, luchan y asumen riesgos, a veces fatales, para sobrevivir a la exclusión y para resistir a la dominación en nombre de la posibilidad de una sociedad más justa y digna de ser vivida.

Los maestros (los sabios, los superautores y los artesanos) que he mencionado en los capítulos anteriores son diferentes de los educadores. Los educadores son seres especiales porque poseen un co-

13. Fals Borda concibe la IAP como un conjunto de técnicas de investigación, pero es consciente de su valor como educación popular: «La IAP no es exclusivamente un procedimiento investigativo ni una técnica de educación de adultos ni una acción política. Presenta a la vez todos estos aspectos, como tres fases no necesariamente consecutivas que pueden combinarse en una metodología dentro de un proceso vivencial, es decir, en un procedimiento de conducta personal y colectiva que se desenvuelve durante un ciclo productivo satisfactorio de vida y de trabajo» (1986: 125-126).

nocimiento especial, los maestros tiene un conocimiento especial porque son seres especiales. Las epistemologías del Sur asumen y valoran la diversidad epistemológica y cultural del mundo que consideran ser un recurso fundamental para construir alternativas a las monoculturas del saber, de las escalas, de las clasificaciones, de las temporalidades y de las productividades características de las epistemologías del Norte. El modo de transformar esa diversidad en un recurso liberador reside en la traducción intercultural y en la artesanía de las prácticas. La composición liberadora de los conocimientos, culturas y prácticas diversas convierte en totalmente inadecuada la idea de la dicotomía educador-educando. Incluso teniendo en cuenta todas las cautelas freirianas, podemos decir que esta podría ser un obstáculo para la construcción de ecologías de saberes. Las epistemologías del Sur apuntan a un cosmopolitismo subalterno que evita a ultranza totalidades y monolitismos. La única totalidad a la que las obliga la modernidad occidental es la totalidad de la dominación, pero incluso esa se concibe como internamente diversificada y heterogénea, compuesta por infinitas articulaciones e hibridismos entre capitalismo, colonialismo y patriarcado.

En los contextos no académicos en los que las epistemologías del Sur se concretan contribuyendo al éxito de las luchas sociales, la pedagogía de las epistemologías del Sur concierne a los desaprendizajes y aprendizajes necesarios para construir la artesanía de las prácticas de liberación. En estos contextos se deben distinguir dos procesos pedagógicos. El primero atañe a los miembros de los grupos sociales oprimidos y a los activistas y dirigentes que surgen en su seno para llevar a cabo las luchas contra la dominación. En las luchas sociales, todos los comienzos son nuevos comienzos, representan rupturas y continuidades con luchas anteriores. Como he mencionado en el capítulo 4, los conocimientos acumulados en las luchas anteriores son un recurso importante, como ejemplos (que se deben seguir) y como contraejemplos (que se deben evitar).

Al querer promover globalizaciones contrahegemónicas —articulaciones translocales entre grupos y movimientos que luchan contra la dominación global del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado—, las epistemologías del Sur requieren que se preste una atención especial a la diversidad del mundo y de los procesos de dominación. También insisten en la necesidad de privilegiar perspectivas transescalares sobre las luchas, perspectivas que permiten revelar la importancia local de las luchas y, al mismo tiempo,

identificar sus articulaciones con otras luchas en otros lugares y en el plano global. En ambos casos (diversidad y transescala), las epistemologías del Sur representan una ruptura con el pensamiento crítico y las luchas y culturas de izquierda que en el pasado resistieron a la opresión. En esos casos, la escala dominante era el Estado-nación, y el pensamiento crítico y la cultura de izquierda prevalecientes fueron de origen eurocéntrico, teórico y culturalmente monolíticos, lo que muchas veces propició el dogmatismo, el sectarismo, el fraccionalismo y, en definitiva, el autoritarismo. Las epistemologías del Sur dan por supuesto que los desaprendizajes preceden a los nuevos aprendizajes para que los fracasos del pasado no solo se vean como errores de la práctica, sino más bien como errores del pensamiento y las ideas que la han orientado.

La pedagogía de las epistemologías del Sur plantea desafíos específicos para los aspirantes a convertirse en investigadores posabisales. En este sentido, los capítulos anteriores han proporcionado las orientaciones que deben presidir los procesos necesarios de desaprendizaje y aprendizaje. Como he estado recalcando, a pesar del enorme trabajo realizado por Paulo Freire, Fals Borda y otros autores en las últimas cinco décadas, nuestro tiempo es un tiempo casi inicial de descolonización de las ciencias sociales. La ciencia posabisal todavía es una aspiración, una emergencia. Es una ciencia que, al ser intensamente autorreflexiva, sabe aplicarse a sí misma la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias.

El segundo tema pedagógico es cómo educar para las epistemologías del Sur en las instituciones de educación e investigación dominantes. Estas instituciones han asumido la función de reproducir y legitimar la línea abisal como la estructura ausente que da coherencia a los conocimientos válidos producidos y enseñados. Así pues, no es de admirar que conciban las epistemologías del Sur como una peligrosa amenaza y que intenten eliminarlas o neutralizarlas. En los capítulos anteriores he mencionado las dificultades que afrontan los investigadores posabisales en el seno de las instituciones de investigación, y lo mismo se puede decir de los educadores posabisales en el seno de las instituciones educativas. Investigar y educar según las epistemologías del Sur implica reformar profundamente las instituciones y pedagogías dominantes e indudablemente crear otras. Este será el tema del capítulo 12.

Orientación política y luchas sociales

Este es el ámbito en el que la diferencia de los contextos históricos tiene más relevancia. Como he mencionado antes, el contexto de Paulo Freire y Fals Borda es un contexto revolucionario o prerrevolucionario. La pedagogía del oprimido y la IAP tienen virtudes que se pueden aplicar en los varios contextos en los que hay desigualdad social, donde hay oprimidos y opresores, y esas virtudes se confirman plenamente en las décadas siguientes. Sin embargo, se diseñaron en un contexto en el que la revolución era un objetivo creíble y alcanzable. De ahí la importancia de desarrollar una pedagogía y una ciencia capaces de estar a la altura de la situación. En *Pedagogía del oprimido*, Freire no solo se dirige a los educadores, sino también a los líderes revolucionarios y termina su obra maestra con la siguiente frase: «Solo en el encuentro del pueblo con el liderazgo revolucionario, en la comunión de ambos, en la praxis de ambos, se constituye la teoría» (1974: 217)[14]. A su vez, Fals Borda habla de la necesidad de una investigación social «más a tono con el ambiente y la realidad revolucionarias o prerrevolucionarias en nuestros países» (1970: 26), de una actitud intelectual de compromiso «con la acción necesaria para transformar revolucionariamente la sociedad latinoamericana, sin perder la rigurosidad científica» (90). La idea de vanguardia está muy presente en ambos autores. Fals Borda considera que la IAP pretende convertir representantes populares en «dirigentes capaces y esclarecidos, como miembros de un nuevo tipo de vanguardia de servicio no sectaria, no verticalista, no mesiánica ni impositiva de arriba abajo» (1986: 20). Y añade: «Las masas levantadas y conscientes constituyen la verdadera vanguardia. [...] La búsqueda compartida de estas metas en la práctica social, educativa y política convierte a todos aquellos que intervienen en ella en intelectuales orgánicos de las clases trabajadoras sin que medien jerarquías permanentes» (1986: 130). La inspiración marxista y gramsciana resulta evidente en este caso, pero Fals Borda se distancia de las organizaciones políticas marxistas del pasado:

14. Por ejemplo: «Dicha práctica implica, por tanto, que el acercamiento a las masas populares se haga, no para llevarles un mensaje 'salvador', en forma de contenido que ha de ser depositado, sino para conocer, dialogando con ellas, no solo la objetividad en que se encuentran, sino la conciencia que de esta objetividad estén teniendo, vale decir, los varios niveles de percepción que tengan de sí mismos y del mundo en el que y con el que están» (1974: 101).

«Con las técnicas de la IAP la gente se moviliza de las bases hacia arriba y de la periferia al centro, para conformar movimientos sociales en lucha por la participación, la justicia y la equidad, sin pensar necesariamente en fundar partidos jerárquicos entendidos a la manera tradicional» (1986: 134).

Como he afirmado antes, las epistemologías del Sur surgen en un contexto muy diferente y su espacio-tiempo de referencia es el Sur antiimperial. Si lo quisiera vincular a la idea de revolución, diría que el tiempo de las epistemologías del Sur es demasiado tardío para ser posrevolucionario y demasiado prematuro para ser prerrevolucionario. La caída del Muro de Berlín no solo parece haber acabado con las ideas de revolución y socialismo, sino también con la de transformación social progresista que siempre se le opuso, el reformismo, que tuvo en la socialdemocracia europea de las cinco décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial su mejor expresión. La globalización del capitalismo en forma de neoliberalismo, que se había presentado como la alternativa que eliminaba todas las otras alternativas, se está transformando en un tiempo de desigualdad social sin precedentes y de una inminente catástrofe ecológica, de nacionalismos xenófobos, de guerras en las que solo mueren civiles inocentes, de refugiados de países destruidos y de tierras desertificadas, de guerra fría subiendo de temperatura, de «glamourización» de la riqueza, de secuestro del Estado perpetrado por cleptócratas, de vaciamiento de la democracia, de fascismo social en forma de racismo y violencia contra las mujeres, de mercantilización del conocimiento y la religión, de erosión de los derechos sociales y de los trabajadores, de vigilancia total sobre los cuerpos y de criminalización de la protesta social.

Es un tiempo en el que el miedo domina la esperanza, pero en el que, pese a ello, grupos sociales oprimidos y sus aliados siguen resistiendo contra la opresión, disconformes con el *statu quo* y convencidos de que otro mundo es posible. Para muchos de ellos, la contraposición entre revolución y reforma no tiene sentido, ya que para ellos sería verdaderamente revolucionario conquistar lo que otros grupos en el pasado consideraron «meras reformas»: el derecho a la educación y a la salud, el derecho al trabajo con derechos y a la seguridad social. No les interesa saber si la dualidad revolución/reforma aún sigue vigente. Les basta con saber que siguen vigentes la rebeldía, el inconformismo contra el sufrimiento injusto, la injusticia y la indignidad atestiguadas por sus luchas. No están

disponibles para mañanas gloriosos y aún menos para educadores o investigadores revolucionarios poseedores de saberes o poderes privilegiados sobre los que no tienen control. Saben que la autonomía, la oferta más reciente de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal, es falsa porque carece de condiciones para ejercerla efectivamente. Aun así, no la descartan como ruina de la auténtica autonomía. Las ruinas vividas con autonomía contienen en sí mismas las condiciones para convertirse en ruinas vivas, ruinas-semilla, sociologías de emergencias.

No es un tiempo de vanguardias. Es un tiempo de retaguardias. Un tiempo desquiciado que exige como urgencia a corto plazo lo que depende de cambios civilizatorios a largo plazo, como bien demuestra el cambio climático. Las epistemologías del Sur son testimonios de este tiempo. Se inscriben en él situándose al borde del abismo, haciendo diagnósticos radicales (la sociología de las ausencias), no desperdiciando y ampliando simbólicamente todas las posibilidades de inconformismo y rebeldía consiguientes (la sociología de las emergencias), multiplicando y democratizando saberes insurgentes (ecología de saberes y traducción intercultural), con vistas a apoyar las prácticas autónomas de radicalización democrática en todas las dimensiones de la vida individual y colectiva (artesanía de las prácticas). Pensadas de este modo, y aunque ahora no sean más que una aspiración, representan una amenaza para las instituciones de investigación y educación vigentes. En el capítulo 12 se analizarán algunas dimensiones de las transformaciones institucionales y pedagógicas exigidas.

Capítulo 12

DE LA UNIVERSIDAD A LA PLURIVERSIDAD Y LA SUBVERSIDAD

La universidad está siendo sacudida por dos movimientos aparentemente contradictorios[1]. El primero, un movimiento de abajo arriba, tiene que ver con las luchas sociales por el derecho a la educación universitaria. De este modo, el elitismo de la universidad ha quedado en evidencia como ejemplo perfecto de discriminación de clase, raza y género en la sociedad y la cultura en general. Cuando estas luchas son exitosas, aumenta el acceso a la universidad y se permite el ingreso de nuevos estratos sociales, lo que amplía la heterogeneidad social y la diversidad cultural del conjunto de estudiantes. El otro movimiento, de arriba abajo, tiene que ver con la creciente presión global a la que la universidad está sujeta para que se adapte y se someta a los criterios de relevancia y eficacia del capitalismo global. Pese a ser real, la crisis financiera de la universidad funciona como una disculpa perfecta para concretar la adaptación y la sumisión de la universidad a esos criterios. A su vez, dicha presión hace que destaque el hecho de que el elitismo de la universidad no solo se base en discriminación socioeconómica, sino también racial, étnico-cultural, epistémica y sexual. A medida que la universidad se enreda cada vez más intensamente en las redes del capitalismo, su implicación con el colonialismo y el patriarcado también se va volviendo cada vez más visible. De este modo, las expectativas creadas por el movimiento de abajo arriba acaban por generar una gran frustración social. La insatisfacción con la universidad por parte de grupos sociales que

1. En el análisis siguiente me refiero exclusivamente a la universidad pública moderna.

solo han conseguido tener acceso a ella recientemente podrá conllevar nuevas luchas sociales por el derecho a la educación y a una educación alternativa. El movimiento concebido por el capitalismo global que obliga a la universidad a tratar de su futuro produce, mediante la implicación de la universidad con el colonialismo y el patriarcado, un contramovimiento que la reta a enfrentarse con su pasado. Así pues, la universidad se encuentra ante dos espejos, ambos inquietantes, uno que refleja la imagen de un futuro muy incierto y el otro que refleja la imagen de un pasado muy problemático. En realidad, estos dos espejos son solo uno. Desde este punto de vista, me gustaría destacar las principales características de la descolonización de la universidad[2]. Me refiero únicamente a la descolonización de la universidad occidental u occidentalizada. El hecho de centrarnos en la articulación entre el capitalismo y el colonialismo no debe ser motivo para que nos olvidemos de que esos modos de dominación funcionan simultáneamente con otros, como, por ejemplo, el autoritarismo político y religioso.

Procesos de descolonización

Los procesos de descolonización son complejos. Algunas posibles áreas de intervención descolonizadora son: el acceso a la universidad (de estudiantes) y el acceso a una carrera universitaria (de los docentes); la investigación y los contenidos pedagógicos; las disciplinas del conocimiento, los currículum y los programas; los métodos de enseñanza/aprendizaje; la estructura institucional y el gobierno universitario; las relaciones entre la universidad y la sociedad en general. No pretendo analizar todas estas áreas; sin embargo, todas las dimensiones mencionadas se deben abordar según las ideas clave que cito a continuación:

1. Las intervenciones descolonizadoras deben tener siempre en consideración el impacto que pueden ejercer sobre la dominación capitalista y patriarcal. Dado que las relaciones entre los diferentes modos de dominación no son siempre sencillas y directas, las in-

2. Abordo este tema en profundidad en los capítulos 7 y 8 de mi libro *Decolonising the University: The Challenge of Deep Cognitive Justice* (*Descolonizar la universidad: el desafío de la justicia cognitiva profunda*) (2017c). En este capítulo presento un resumen de los argumentos presentados ahí.

tervenciones parciales pueden producir efectos perversos si no se examinan con cuidado. Por ejemplo, una intervención descolonizadora con respecto a la historia o la filosofía puede contribuir a reforzar el patriarcado en la medida en que los conocimientos y las luchas de las mujeres sean minimizados u omitidos.

2. Descolonizar la universidad es una tarea que se debe concebir necesariamente en articulación con otros procesos de descolonización de relaciones sociales y culturales que prevalecen en la sociedad. Por ejemplo, me refiero al empleo y al consumo; a la contratación de funcionarios para la Administración pública; a las políticas de salud; a las relaciones familiares y comunitarias; a los medios de comunicación; a los espacios públicos seculares; a las iglesias. Como es obvio, el objetivo principal es el sistema educativo en su totalidad.

3. Las intervenciones descolonizadoras no deben recurrir a métodos del colonialismo, ni siquiera del colonialismo invertido. La mera inversión imposibilitaría la noción de la cocreación desigual del colonialismo, es decir, que no solo los colonizadores, sino también los colonizados, deben ser objeto de descolonización, pese a que los métodos usados sean diferentes en los dos casos. Por esta razón defiendo que las epistemologías del Sur no son el reverso de las epistemologías del Norte. Una mala metáfora no mejora al invertirla. Además, la magnitud de la tarea descolonizadora requiere alianzas entre diferentes grupos sociales. Es más importante saber de qué lado de la lucha descolonizadora está la gente y qué riesgos está dispuesta a asumir que centrarnos en su identidad tal y como esta se presenta, naturalizada por las relaciones sociales dominantes.

4. Las intervenciones descolonizadoras en la universidad siempre tienen lugar en contextos de turbulencia y conflicto. Por un lado, desestabilizan las inercias institucionales. Por el otro, reflejan conflictos sociales a largo plazo que se dan en otros sectores de la sociedad, tanto disimulada como abiertamente, y que, en algunos casos, se pueden transformar en conflictos universitarios[3]. Por tanto, en esas condiciones no se puede esperar que prevalezca la serenidad argumentativa de la razón comunicativa de Habermas (1984).

3. Sobre la relación entre movimientos sociales y estudiantiles, por un lado, y reformas universitarias, por el otro, véase, con respecto al caso de España, el excelente estudio de Fernández Buey (2009).

En realidad, desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, seguro que esta no prevalecerá en cualquier condición plagada de contradicciones como las que hoy en día dividen las sociedades.

5. Solo se puede «desnaturalizar» el presente y asegurar la inconformidad y la indignación con relación a las cuestiones actuales si se entiende el pasado como el resultado de procesos de lucha y de contingencias históricas.

Descolonizar y desmercantilizar

El hecho de que el sur de las epistemologías del Sur sea epistémico y político y no geográfico hace que sea imprescindible descolonizar los materiales y los métodos pedagógicos en todas las sociedades en las que las desigualdades socioeconómicas se suman a las desigualdades raciales, étnico-culturales, epistémicas y sexuales. La transnacionalización neoliberal de la universidad y la conversión paralela de la educación superior en un bien de consumo están creando un sistema universitario global altamente fragmentado y desigual. La desigualdad y la fragmentación son claramente perceptibles, no solo al comparar las universidades de diferentes países, sino también dentro de un mismo país. Es obvio que la desigualdad y la fragmentación siempre han existido, pero ahora son mucho más visibles, más rígidas y están mejor organizadas.

Como he mencionado antes, el capitalismo universitario es la principal fuerza motriz que hay detrás del sistema universitario global, pero siempre funciona en articulación con el colonialismo universitario. Sin embargo, las articulaciones entre el capitalismo universitario y el colonialismo universitario varían según las regiones del mundo. Llamo capitalismo universitario al fenómeno que transformó la universidad en una empresa capitalista que, en consecuencia, debe funcionar según criterios propios del capitalismo. Así pues, la universidad es capitalista no por encontrarse al servicio de la reproducción de una sociedad capitalista (lo que siempre ha pasado, por lo menos en el mundo no comunista). Es capitalista cuando se vuelve una corporación empresarial que produce un bien de consumo cuyo valor de mercado se deriva de su capacidad de crear nuevos valores de mercado (por ejemplo, diplomas que dan acceso a empleos bien remunerados). En lo que respecta a las univer-

sidades del Norte cuyas calificaciones se hallan en lo más alto en los *rankings*, el capitalismo es una evolución reciente en el ámbito de una larga continuidad histórica. Teniendo en cuenta que dichas universidades siempre han estado íntimamente relacionadas con la formación de las élites capitalistas, el capitalismo universitario parece ser apenas una intensificación de la asociación mencionada anteriormente. Es por ello por lo que se lograron movilizar tan rápidamente para estar en la primera línea de esa reciente evolución. En cambio, en el caso de las universidades que ocupan lugares más bajos en los *rankings*, y en especial las universidades del Sur global, el nuevo capitalismo universitario representa una ruptura significativa con el pasado y, en lo que respecta al futuro, casi una muerte anunciada. Del mismo modo, existe colonialismo universitario cuando los criterios que definen los currículum, al cuerpo docente y el alumnado se basan en una ideología que justifica la superioridad de la cultura que la defiende mediante la siguiente falacia: la (supuesta) superioridad de la referida cultura, pese a fundamentarse en criterios etnorraciales, se presenta como inevitable porque la cultura que la apoya es (supuestamente) la única verdadera. Así pues, la imposición de una cultura a otra parece totalmente justificada.

El colonialismo universitario europeo surgió a principios de la expansión europea del siglo XV y en sus inicios se estableció de manera significativa en las universidades creadas en la América española a partir de mediados del siglo XVI. En los siglos siguientes continuó asumiendo formas diversas. Articulado como estaba con el capitalismo global bajo los auspicios del imperialismo, acabó por estar presente incluso en sociedades que no habían estado sometidas al colonialismo europeo histórico durante mucho tiempo. En dichas sociedades, el colonialismo universitario tenía la forma de eurocentrismo u occidentalocentrismo; en este caso, su influencia tenía más que ver con los materiales y métodos pedagógicos que con la discriminación relacionada con el acceso de estudiantes o la contratación de personal docente. Me refiero a las sociedades en las que las culturas no eurocéntricas son fundamentales, pero en las que, pese a ello, predomina la universidad occidentalocéntrica. En este caso, la dinámica entre el capitalismo universitario y el colonialismo universitario se vuelve muy específica. En Asia Oriental, por ejemplo, la expansión del capitalismo universitario puede coexistir con una crítica más profunda al colonialismo universitario en

forma de crítica al eurocentrismo. Entre muchos otros ejemplos posibles, en Malasia y Singapur existen propuestas interesantes de descolonización de la universidad[4]. En las sociedades que estuvieron sujetas al colonialismo histórico europeo, la independencia política alteró los modos de funcionamiento del colonialismo universitario, que, sin embargo, sobrevivió, a pesar de manifestarse bajo formas camufladas o mitigadas. En dichas sociedades, la expansión del capitalismo universitario normalmente tiende a ir a la par de un aumento del colonialismo universitario o de su visibilidad. Esa articulación específica vuelve los conflictos en la universidad y las protestas estudiantiles muchísimo más dramáticos y más desestabilizadores que las inercias universitarias.

En África, los contextos de descolonización de la educación en general, y de la enseñanza universitaria en particular, varían significativamente. Hay muchos factores que explican esa diversidad, desde las diferencias entre sociedades anteriores al colonialismo europeo hasta los diferentes colonialismos y diferentes procesos y luchas de liberación del colonialismo de ocupación. Existe un factor que es común a casi todos ellos: la reciente liberación del colonialismo de ocupación extranjera y, en el caso de Sudáfrica, del colonialismo interno (el *apartheid*). Este horizonte temporal plantea la cuestión crucial de las continuidades y discontinuidades y, en especial, la cuestión de las continuidades que se reproducen en el contexto de los procesos de discontinuidad. A la luz de este factor común, la hipótesis más plausible es que los procesos de descolonización de la universidad se encuentren necesariamente en sus fases iniciales.

En África, más que en cualquier otra región del mundo, es absolutamente imprescindible tener en cuenta la enseñanza colonial que existía hace cincuenta años. En marzo de 1967, Julius Nyerere hizo un diagnóstico especialmente notable:

> [La enseñanza colonial] no se diseñó para preparar a los jóvenes a servir a su país; más bien tenía el objetivo de inculcarles los valores de la sociedad colonial y de formar individuos para servir al Estado colonial. En esos países, el interés del Estado en la educación procedía, por tanto, de la necesidad de empleados locales y funcionarios subalternos; además, había varios grupos interesados en promover la alfabetización y en expandir otros niveles de enseñanza como parte de su trabajo evangélico.

4. Véanse Alatas (2006c) y Alvares (2012).

De hecho, esta constatación no pretende criticar a los muchos individuos que trabajaron arduamente, muchas veces en condiciones difíciles, en la enseñanza y la organización del trabajo educativo. Tampoco implica que todos los valores transmitidos en las escuelas por esa gente fueran erróneos o inadecuados. Lo que pretendo decir es que el sistema educativo introducido en Tanzania por los colonialistas se basaba en el sistema británico, aunque con un mayor énfasis en las actitudes de servilismo y en las competencias del funcionalismo administrativo. También se basaba, inevitablemente, en los supuestos de una sociedad colonialista y capitalista. Destacaba e incentivaba los instintos individualistas del ser humano en vez de estimular los instintos de cooperación. Dicho sistema educativo llevó a que la posesión de riqueza material individual fuera el principal criterio de mérito y valor social.

Eso significa que la educación colonial suscitó actitudes de desigualdad humana y, en la práctica, apoyó la dominación de los fuertes sobre los débiles, en especial en el área económica. Por tanto, en este país la educación colonial no se basó en la transmisión de valores y conocimiento de la sociedad tanzana de una generación a la generación siguiente; se basó en un intento deliberado de alterar esos valores y de sustituir el conocimiento tradicional por el conocimiento procedente de otra sociedad. Por tanto, formaba parte de un intento deliberado de llevar a cabo una revolución en la sociedad, convirtiéndola en una sociedad colonial que aceptaba su estatuto y que funcionaba como coadyuvante eficaz de la potencia administradora (1968: 2-3).

Teniendo en cuenta este diagnóstico extremadamente lúcido, hoy día cualquier pensamiento, planificación u organización que pretenda la descolonización de la universidad en África tiene necesariamente que enfrentarse a dos cuestiones centrales. ¿Hasta qué punto ha cambiado la universidad desde la independencia política? Teniendo en cuenta que, según Nyerere, la valoración de la educación colonial «no implica que todos los valores transmitidos en las escuelas por esas personas fueran erróneos o inadecuados», ¿qué valores eran los correctos y adecuados y cuáles eran los erróneos e inadecuados?[5].

5. En varios contextos africanos se realizaron críticas parecidas. Véanse, por ejemplo, Memmi (1953), con relación a Túnez, y Kadri (2007) en el caso de Argelia. «Desde muy pronto y hasta bastante tarde, la política educativa colonial cayó en una trampa inevitable: escolaridad significa aculturación, pero también significa concienciación y, por tanto, el riesgo de que se ponga en duda la relación colonial. Esta ambigüedad parecía formar parte del proyecto colonial y ser inherente a la propia colonización. Desde ese punto de vista, los titubeos que caracterizaron el periodo inmediatamente posterior a la intrusión colonial son el principio de una característica

Veinte años más tarde, a pesar de todas las transformaciones ocurridas mientras tanto en el continente africano, Ngũgĩ wa Thiong'o pone en duda la educación en África al formular preguntas que retoman las que había planteado Nyerere:

> El debate, en otras palabras, versaba sobre la herencia de la educación colonial y el tipo de conciencia que necesariamente inculcaba en las mentes africanas. ¿Qué direcciones debería seguir un sistema educativo en un África que deseaba romper con el neocolonialismo? ¿Cuál debería ser la filosofía que las sustentara? ¿Cómo quieren los «nuevos africanos» verse a sí mismos y su universo? ¿Y desde qué bases? ¿Eurocéntricas o afrocéntricas? ¿Cuáles son, por tanto, los materiales a los que debe exponerse a los estudiantes africanos, en qué orden y desde qué perspectiva? ¿Quién debe interpretar para ellos dichos materiales, africanos o no africanos? Y, en el caso de que la respuesta sea «africanos», ¿qué clase de africanos? ¿Los que han interiorizado la visión del mundo colonial o los que han intentado liberarse de la conciencia de esclavos heredada del imperialismo? (1986: 101-102).

En lo últimos años, Sudáfrica se ha vuelto uno de los contextos más visibles y más polarizados de la descolonización de la universidad. Los movimientos #RhodesMustFall y #FeesMustFall ilustran de manera muy clara de qué modo el capitalismo universitario y el colonialismo universitario están hoy en día íntimamente relacionados en el ámbito de la crisis de la universidad. Me arriesgaría a decir que, en el caso de Sudáfrica, el fortalecimiento del capitalismo universitario da más visibilidad al colonialismo universitario, tanto que este último se vuelve una causa autónoma de las luchas estudiantiles, que incluyen tanto cuestiones de acceso y contratación, y también currículum y programas, como cuestiones relacionadas con los métodos de enseñanza/aprendizaje. El conflicto se vuelve más intenso debido al fortalecimiento mutuo del capitalismo y el colonialismo. Más que cualquier otro, el caso sudafricano muestra que no es posible descolonizar la universidad sin desmercantilizarla[6].

que atravesaría toda la política educativa hasta las vísperas de la independencia» (Kadri, 2007: 20).

6. Sobre los disturbios en la universidad en Sudáfrica, véanse Mbembe (2016), Maldonado-Torres (2016) y la discusión de Santos (2017c). Véase también Nyamnjoh (2016).

Ecologías de saberes como currículum descolonizado

La posibilidad de enriquecimiento mutuo de diferentes conocimientos y culturas es la razón de ser de las epistemologías del Sur. Recuperando lo que he dicho en el capítulo 6, me gustaría concebir la descolonización del currículum relacionándola con la tarea emprendida, a otro nivel, por Frantz Fanon, que al principio de *Piel negra, máscaras blancas* la define con las siguientes palabras: «El blanco está encerrado en su blancura. El negro en su negrura. Intentaremos determinar las tendencias de este doble narcisismo y las motivaciones a las que nos remite [...]. El deseo de terminar con un círculo vicioso fue el único guía de nuestros esfuerzos» (1967a: 11-12).

La cuestión no es buscar la completitud o la universalidad, sino intentar lograr una mayor conciencia de la incompletitud y la pluriversidad; no para valorar conocimientos según criterios abstractos basados en la curiosidad intelectual, sino más bien diferentes conocimientos nacidos en luchas contra la dominación o, si no han nacido en la lucha, susceptibles de usarse en luchas de manera productiva. El objetivo no es diluir tiempos-espacios en no identidades abstractas y cosmopolitas, desprovistas de tiempo o espacio, de historia o memoria. Es, por el contrario, volver diferentes saberes más porosos y más conscientes de las diferencias a través de la traducción intercultural. Como he mencionado antes, en ese proceso se podrán crear nuevos tiempos-espacios, produciendo cosmopolitismos subalternos, parciales, emergentes e insurgentes que resultan de las sinergias potenciadas. En vez de una contemporaneidad indiferenciada, se abre la posibilidad de pensar en múltiples formas de ser contemporáneo.

¿Cómo sería un currículum definido en la línea que proponen las epistemologías del Sur? El contexto social, político y cultural de la descolonización determinará sus especificidades. En general, solo existen las grandes orientaciones o directrices. El currículum estaría orientado a identificar la línea abisal trazada al principio y después borrada por las epistemologías del Norte, la línea que, desde el principio del periodo moderno, divide las formas de sociabilidad, de ser y de conocer metropolitanas de las formas de sociabilidad, de ser y de conocer coloniales. La línea abisal se volvería visible a través de las ecologías de saberes, de la copresencia de diferentes conocimientos, cada uno validado según sus propios criterios, reunidos y discutidos en conjunto a la luz de las necesida-

des pragmáticas de las luchas sociales que pretenden crear futuros poscapitalistas, poscoloniales y pospatriarcales. Teniendo en cuenta las complejas articulaciones de los diferentes modos de dominación, de los diferentes tiempos-espacios en los que funcionan y de las diferentes historias-memorias a través de las cuales se enmarcan las subjetividades individuales y colectivas, ningún conjunto de conocimientos, por más amplio o sofisticado que sea, puede por sí mismo garantizar el éxito de cualquier lucha social relevante. Esta es la idea principal de las epistemologías del Sur: no existe justicia social global sin justicia cognitiva global.

Construir inteligibilidad mutua entre conocimientos diferentes sería la tarea central del proceso de aprendizaje, que se llevaría a cabo recurriendo a procesos de traducción intercultural. Se adoptarían en conjunto dos pedagogías, la pedagogía (de la sociología) de las ausencias y la pedagogía (de la sociología) de las emergencias. La pedagogía de las ausencias estaría orientada a mostrar la dimensión del epistemicidio causado por las epistemologías del Norte, el respectivo monopolio del conocimiento válido y riguroso y la pérdida de experiencia social que se produce de ese modo. El proceso de aprendizaje identificaría las ausencias existentes en nuestras sociedades (aquellos saberes y modos de ser considerados irrelevantes, residuales, ignorantes, atrasados, perezosos) y la forma en que dichas ausencias se producen activamente. La pedagogía de las emergencias estaría orientada a ampliar el significado de las sociabilidades latentes y potencialmente liberadoras, los todavía no de esperanza que existen «en el otro lado» de la línea abisal, el lado colonial, en el que las ausencias se producen activamente para que la dominación pueda seguir su curso sin perturbaciones.

Hay una cuestión más que se debe mencionar en este contexto: la cuestión de la lengua. En muchas regiones del mundo, descolonizar el currículum exige una nueva relación entre la(s) lengua(s) nacional/nacionales y la lengua introducida por el colonialismo (hasta qué punto, pasadas décadas o siglos, esta sigue siendo una «lengua colonial» es un tema de debate[7]). Ngũgĩ wa Thiong'o (1986: 4-33),

7. En 1964, Chinua Achebe escribió un discurso titulado «The African Writer and the English Language» («El escritor africano y la lengua inglesa»), en el que lanzaba la siguiente pregunta: «¿Es correcto que un hombre abandone su lengua materna y la sustituya por la de otros? Parece tratarse de una traición terrible y produce un sentimiento de culpa. Sin embargo, para mí es la única alternativa. La lengua me fue dada y yo pretendo usarla» (1975: 62).

entre otros, llamó la atención sobre el peligro del monolingüismo en África y destacó la importancia de reconocerse la relevancia epistemológica, cultural y política del plurilingüismo[8]. En cualquier caso, ninguna persona ni comunidad se pueden liberar de otro modo que no sea a través de su propia lengua.

Para una universidad polifónica: la pluriversidad y la subversidad

El movimiento contra el capitalismo universitario y el colonialismo universitario tiene como objetivo ajustar cuentas con el pasado problemático de la universidad y, a la vez, garantizar para ella un futuro poscapitalista, poscolonial y pospatriarcal. Lo defino como un movimiento para una universidad comprometida y polifónica, una universidad en proceso de convertirse en una pluriversidad y una subversidad. Con la expresión universidad comprometida pretendo referirme a una universidad que, lejos de ser neutral, se compromete con las luchas sociales contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Es necesario hacer la distinción entre compromiso y militancia. En algunos contextos políticos, muchas veces se pidió a la universidad que fuera militante, a fin de que fuera política y acríticamente leal a cualquier fuerza política que se presentara como defensora del interés nacional y que tuviera el poder de exigir partidismo a la universidad. La universidad comprometida reivindica para ella una distancia crítica y una posición objetiva, pero no neutral.

Con la expresión universidad polifónica pretendo hacer mención de una universidad que ejerce su compromiso de una forma pluralista, no solo en términos de contenidos sustantivos, sino también en términos institucionales y organizativos. Una universidad polifónica es una universidad cuya voz comprometida no solo está compuesta por muchas voces, sino que, sobre todo, está compuesta por voces que se expresan de formas convencionales y de

8. En muchos países africanos, la lengua del colonizador se volvió la lengua oficial, mientras que las lenguas africanas indígenas se reconocen formalmente como lenguas nacionales. Por ejemplo, Sudáfrica tiene once lenguas (nacionales) oficiales. En América Latina, las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) conciben el reconocimiento de las lenguas indígenas como lenguas nacionales en tanto parte del proceso de descolonización del Estado y la sociedad.

formas no convencionales, tanto en los procesos de aprendizaje orientados a la obtención de un diploma como en aquellos en los que no lo están. Se trata de una universidad que reivindica su especificidad institucional y que funciona tanto dentro como fuera de las instituciones que hasta ahora la han caracterizado.

Tal y como la concibo, la universidad comprometida y polifónica asumirá dos formas principales, la de tipo 1 y la de tipo 2. La de tipo 1 se da dentro de los límites de los contextos institucionales existentes, incluso reformándolos según los principios paralelos del compromiso y la polifonía. El objetivo es construir la *pluriversidad*. La universidad polifónica del tipo 2 ocurre fuera de las instituciones convencionales. Consiste en «ocupar» la idea de la universidad y aplicarla contrahegemónicamente. El objetivo es construir la *subversidad*, término que hace referencia tanto al carácter subalterno de los grupos sociales que normalmente están implicados en sus iniciativas como al modo subversivo en el que intervienen en la idea convencional de universidad.

La pluriversidad

He tratado este tema con más detalle en otros trabajos[9]. Las epistemologías del Sur se encuentran en el núcleo de la pluriversidad. Con la evolución de las transformaciones epistemológicas exigidas por las epistemologías del Sur surgirá una nueva universidad, la universidad polifónica. No puedo dejar de poner en práctica una especie de conciencia anticipatoria al poner el futuro ante nosotros como si el futuro fuera aquí y ahora. Esa conciencia se basa en las siguientes ideas:

La pluriversidad surgirá como una reacción positiva a dos tensiones principales, las creadas por el capitalismo universitario y las creadas por el colonialismo universitario. La tensión creada por el capitalismo universitario resulta de la creciente polarización entre conocimiento con valor de mercado y conocimiento sin valor de

9. En *Decolonising the University: The Challenge of Deep Cognitive Justice* (2017c), identifico las siguientes tareas principales por las que se orienta la construcción de la pluriversidad: confrontar lo nuevo con lo nuevo; luchar por la definición de la crisis; acceso democrático; la extensión como prestación de servicios de interés público para públicos no solventes; acción-investigación y ecología de saberes; relacionar de nuevo la universidad y la escuela pública; trabajo en red Sur-Sur; democratización interna; evaluación participativa.

mercado. La tensión creada por el colonialismo universitario resultará de las múltiples líneas de fractura, pero la más polarizadora será la que opone la investigación científica abisal y la investigación científica posabisal, es decir, las epistemologías del Norte y las epistemologías del Sur. Esas dos tensiones no son simétricas. Todos los investigadores posabisales tiene como objetivo el conocimiento sin valor de mercado; sin embargo, la mayoría de los investigadores que se dedican al conocimiento sin valor de mercado probablemente defenderá la ciencia abisal. Mientras que los investigadores posabisales defienden el argumento de que la mejor manera de garantizar la obtención de conocimiento sin valor de mercado es a través de la adopción de las epistemologías del Sur, los investigadores abisales alegan que cuestionar las epistemologías del Norte supone abrir una caja de Pandora que debilitará aún más la defensa de la universidad contra el capitalismo universitario. Mientras que los investigadores posabisales entienden el capitalismo universitario y el colonialismo universitario como una amenaza doble y, efectivamente, como dos caras de una misma moneda, de una manera global, los investigadores abisales se concentran exclusivamente en el capitalismo universitario. Así pues, las dos tensiones se desarrollarán en interacciones complejas y producirán conflictos y correlaciones imprevisibles. Sea como sea, lo más probable es que la pluriversidad surja de las alianzas y adaptaciones entre los defensores de la búsqueda de conocimiento sin valor de mercado que también defienden la ciencia posabisal.

Más allá de un cierto umbral, la tensión entre conocimiento con valor de mercado y conocimiento sin valor de mercado llevará a una escisión institucional y política dentro de la universidad tal y como la conocemos. A partir de entonces y durante un periodo de tiempo indeterminado, las universidades serán entidades duales, experiencias educativas divididas cuya vinculación difícilmente se asegurará mediante una administración común. Partiendo del principio de que el neoliberalismo no consigue establecer un precio para todos los conocimientos posibles, la escisión educativa acabará con la idea del conocimiento por el conocimiento. La producción de conocimiento y la formación universitaria se confrontarán con una bifurcación fatal, que separará a los que están a favor y los que están en contra de la mercantilización del conocimiento. Investigadores y profesores sufrirán «en la propia piel» las consecuencias de dicha bifurcación.

De ahí en adelante, la cuestión relativa a la de qué lado se está se volverá inevitable. Los conflictos serán cada vez más numerosos, más abiertos y más violentos. Los investigadores que trabajan en áreas de conocimiento sin valor de mercado no sobrevivirán si se siguen definiendo en términos negativos, es decir, en términos de lo que no son (productores de conocimiento no mercantilizable). Entonces intentarán definir su identidad de forma positiva, en torno a los valores y objetivos del conocimiento no mercantil y no comercializable. Sobre la base de esto, el cuestionamiento de la que parece ser una tendencia avasalladora para la mercantilización del conocimiento y para la industrialización capitalista de la universidad se vuelve un emprendimiento útil y realista, que configura una alternativa a dicha tendencia. Sin embargo, teniendo en cuenta el aislamiento social de la universidad, la autorreflexividad de los académicos no logrará tener éxito si permanece «en el interior», como un problema de la universidad tratado apenas por académicos. Sin aliados externos, los académicos orientados al mercado dominarán fácilmente a los académicos no orientados al mercado.

La universidad tal y como la conocemos puede terminar en ese momento, a menos que los académicos no orientados al mercado logren transponer su lucha al mundo de fuera de las paredes de la universidad y encuentren aliados y establezcan alianzas en el ámbito de la sociedad en general. Abandonados por las élites que tradicionalmente invertían en el conocimiento universitario, esos académicos son llevados a formar nuevas alianzas, y consideran la posibilidad de otros aliados y colaboradores de intereses (*stakeholders*) en la búsqueda de conocimientos no comercializables. Esos aliados y colaboradores de intereses (*stakeholders*) probablemente se encontrarán en el contexto de las clases populares y las clases medias en crisis. Se trata de grupos que son muy diversos social y culturalmente, y cuyas experiencias de exclusión, injusticia y discriminación son, por tal motivo, muy diferentes. Teniendo en cuenta la larga historia de elitismo de la universidad, la alianza no será fácil. La universidad se ha mantenido alejada de esos grupos sociales, que tradicionalmente ha considerado masas ignorantes, no aptas para la formación universitaria.

Así pues, aquí surge una pregunta: ¿bajo qué condiciones será posible una alianza o una coalición entre los investigadores y los profesores del conocimiento poscolonial y pospatriarcal no comer-

cializable y los grupos sociales ajenos a la universidad que han venido luchando contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado? En el caso de darse, esa alianza no será un emprendimiento sin precedentes. Las teorías críticas modernas, principalmente el marxismo, han intentado establecer ese tipo de alianza o coalición. Podemos poner en duda los resultados, pero no hay duda de que la alianza ha sucedido. A su vez, los términos de una alianza como esta serán verdaderamente nuevos. Así como la alianza cognitiva anterior se estableció según los términos dictados por las ciencias sociales y humanas críticas eurocéntricas, la nueva alianza se tendrá que negociar con nuevas condiciones, como una conversación acerca de los méritos relativos de diferentes tipos de conocimientos, a saber, conocimientos científicos, eruditos, y conocimientos no científicos, artesanales, empíricos, populares, de ciudadanos, una conversación en la que los grupos no académicos reivindicarán el total reconocimiento de la relevancia de los conocimientos que surgen de las respectivas prácticas sociales.

Esto significa que las alianzas políticas del futuro tendrán una dimensión epistemológica y que en ella los investigadores posabisales se sentirán «en casa». Esa dimensión se caracterizará por una articulación o combinación de diversos tipos de conocimiento relevantes por diferentes motivos. Las tareas complejas que dicha articulación o combinación implicarán son la razón de ser de las epistemologías del Sur. Las cinco principales orientaciones de estas epistemologías se dirigen específicamente a la conducción de las siguientes tareas: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, la ecología de saberes, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas. Las epistemologías del Sur no construirán por sí mismas estas alianzas tan necesarias. Sin embargo, cuando estas se establezcan, les darán credibilidad y fuerza.

Llevo tiempo sugiriendo que la nueva universidad polifónica será un terreno en el que las ecologías de saberes encontrarán su espacio, y donde académicos y ciudadanos interesados en luchar contra el capitalismo cognitivo, el colonialismo cognitivo y el patriarcado cognitivo colaborarán a fin de congregar diferentes conocimientos dentro de un marco de respeto total por las respectivas diferencias, buscando a la vez convergencias y articulaciones entre ellos. Su objetivo es abordar cuestiones que, pese a no tener valor de mercado, sean relevantes desde el punto de vista social, político y cultural para las comunidades de ciudadanos y grupos

sociales. ¿Acaso la dimensión no mercantilizada de la universidad se volverá un nuevo tipo de universidad popular? ¿Acaso producirá un nuevo tipo de conocimiento pluriversal en el que el conocimiento artesanal se tomará más en serio y en el cual surgirán conocimientos descoloniales y mestizos?

Es difícil detallar los tipos de cambios estructurales que ocurrirán, pero, a través de algunas preguntas, podremos dar una idea de los cambios por hacer. ¿Acaso el conocimiento oral se puede enseñar como una oratura (con los mismos parámetros que la literatura [véase el capítulo 3]) y no como una tradición oral? ¿Y acaso las personas sin un doctorado, pero cuyo conocimiento práctico es reconocido, pueden formar parte de tribunales de doctorado e incluso evaluar la investigación de los doctorandos cuando las respectivas tesis tratan de temas que conocen bien? ¿Acaso se puede estudiar e investigar la línea abisal que dividió, y aún divide, el mundo entre sociedades/sociabilidades metropolitanas y sociedades/sociabilidades coloniales? ¿Acaso esta investigación es capaz de orientar los cambios estructurales en las universidades en los que se hayan llevado a cabo? ¿Puede ser polifónica el aula, con la presencia de dos profesores, uno relacionado con el conocimiento científico y otro con el conocimiento artesanal, por ejemplo, un profesor de Medicina y un curandero tradicional? ¿Pueden los libros u otros instrumentos didácticos producirse en coautoría por profesores de ambos tipos de conocimiento? ¿Cuánto tiempo pasarán los profesores y los estudiantes en el interior de la universidad y fuera de ella[10]?

Muy pronto la universidad polifónica supondrá construir la contrauniversidad dentro de la universidad, y aprovechará cualquier oportunidad para innovar en los márgenes. Eso exigirá una gestión

10. En Brasil, durante el gobierno del Partido de los Trabajadores (2003-2016), se crearon algunas universidades públicas que se autodescriben como universidades populares o comunitarias. Presentaban algunas innovaciones institucionales y pretendían aproximar la universidad de las comunidades implicadas y hacer que esta se comprometiese fuertemente con políticas públicas, como la integración regional y la acción afirmativa contra la discriminación etnorracial. Véanse, entre otras, las siguientes: la Universidad Comunitaria de la Región de Chapecó, la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA); y la Universidad de Integración Internacional de la Lusofonía Afrobrasileña (UNILAB). Véanse Santos, Ferreira y Romão (2013), Benicá y Santos (2013: 51-80), Romão y Loss (2013: 81-124) y Morris (2015). Aquí se trata de entender hasta qué punto una universidad pública, organizada burocráticamente, centrada en el conocimiento científico y orientada a la concesión de diplomas, puede en efecto considerarse comunitaria o popular.

inteligente e innovadora de las contradicciones institucionales que se podrán comprobar en una universidad cada vez más heterogénea, dividida entre las áreas del mercado como cielo/cooperación como infierno y las áreas del mercado como infierno/cooperación como cielo.

La subversidad

La universidad polifónica de tipo 2 es la *subversidad*. Parte de la premisa de que, aunque la universidad polifónica de tipo 1, la *pluriversidad*, sea capaz de superar los múltiples obstáculos con los que se va topando, por sí misma no logrará producir las ecologías de saberes que las nuevas exigencias, cada vez más urgentes, de la justicia cognitiva, social e histórica imponen. Las monoculturas y las exclusiones que hasta ahora han caracterizado la universidad convencional se encuentran cristalizadas en un magma institucional tan amplio, están tan profundamente arraigadas en el *habitus* y las subjetividades, que los actuales marcos institucionales, aunque se amplíen según los principios de las universidades de polifonía comprometida de tipo 1, no son capaces de garantizar la implantación eficaz de las dimensiones más avanzadas del proyecto de refundación de la universidad.

El proyecto educativo de la subversidad consiste en construir la universidad popular. Desde un punto de vista ideal, la subversidad se basa en una pedagogía del conflicto, un proyecto pedagógico emancipatorio que pretende adquirir conocimientos que produzcan imágenes radicales y desestabilizadoras de los conflictos sociales, en una palabra, imágenes capaces de potenciar la indignación y la rebelión. Así pues, la educación para el inconformismo es una educación para un tipo de subjetividad que somete la repetición del presente a una hermenéutica de la sospecha, una educación que se niega a trivializar el sufrimiento y la opresión, vistos como el resultado de elecciones inaceptables. Aunque la práctica de la universidad popular no siempre ha estado en consonancia con este ideal, es un hecho que la idea de la universidad popular mantuvo siempre una vocación contrahegemónica.

La subversidad «ocupa» el nombre «universidad» para establecer procesos de aprendizaje en ambientes institucionales y sociales que tienen pocas semejanzas con los de la universidad convencional. Esto se debe a una larga tradición de educación popular que vio cómo

a finales de la década de 1960 surgían trabajos innovadores como el de Paulo Freire[11], cuya *Pedagogía del oprimido* he abordado en el capítulo 11[12]. A finales del siglo XIX, la búsqueda de educación popular propició la creación de «universidades populares» en toda Europa y América Latina. De hecho, una de las primeras universidades populares se creó en Alejandría, Egipto, en 1901, por iniciativa de trabajadores anarquistas italianos y griegos[13]. La idea de una universidad popular surgió en un momento en el que los problemas sociales, provocados por el rápido desarrollo capitalista («la cuestión social»), se agravaron (emigración masiva de las áreas rurales a las áreas urbanas y hacia fuera del país, falta de viviendas mínimamente dignas, entornos nocivos para la salud en el trabajo y las ciudades, desagregación de la familia, aumento del crimen y la prostitución, etc.) y el movimiento obrero se expandió y se diversificó. El gran interés por el estudio de los problemas sociales tuvo su mejor expresión en las ciencias sociales, que en Francia se hallaban en constante evolución, sobre todo desde 1890. El impulso original para la creación de universidades populares provino de las corrientes anarquistas, que consideraban la educación de las clases trabajadoras un medio privilegiado para la creación de conciencia revolucionaria[14]. La principal preocupación era cómo democratizar el conocimiento en una época como aquella, considerada un periodo de importantes cambios y conflictos, un momento en el que el control del poder era crucial.

En 1898 se creó en París la primera universidad popular. El objetivo principal era divulgar las ciencias sociales entre las élites del movimiento laboral. Esas élites, al igual que la clase trabajadora en general, estaban excluidas de la enseñanza universitaria, así como, de hecho, de toda la enseñanza formal. Como era de es-

11. Véanse también Freire (1974) y Esteva, Stuchul y Prakash (2005: 82-98).

12. En América Latina, la educación popular estuvo siempre asociada a la teología de la liberación, la Revolución cubana (1959) y la experiencia socialista de Salvador Allende, en Chile (1970-1973). Sobre la educación popular en América Latina, véanse Puiggrós (1984) y Torres (1990, 1995 y 2001). A partir de la década de 1970, en América Latina y otros lugares, la educación popular se asoció a Antonio Gramsci debido a sus textos sobre la educación de adultos y su participación activa en los círculos educativos de trabajadores, entre los que se incluía el Club Vita Morale, la fundación de un Instituto de Cultura Proletaria, la escuela de educación a distancia del PCI y la *scuola dei confinati* (escuela de reclusos), en Ustica. Véase Mayo (1995: 2-9).

13. Véase Gorman (2005: 303-320).

14. Véanse Mercier (1986) y Hirsch y Walt (2010).

perar, el escepticismo ante la mera posibilidad de una «enseñanza universitaria popular» (considerada una verdadera *contradictio in adjecto*) era total. Sin embargo, durante los quince años siguientes, se crearon 230 universidades populares, lo que significa que la idea de una universidad popular respondía a una necesidad emergente sentida por las clases populares excluidas de la educación formal. Como he mencionado antes, la iniciativa originalmente estaba relacionada con el anarquismo, en esa época con profundas raíces en Europa, debido a la importancia que daba a la educación del proletariado[15]. Los comunistas eran más escépticos en cuanto a esta cuestión, puesto que consideraban que la educación de los trabajadores podría acabar por desviar la atención de aquella que era la tarea más urgente: la lucha de clases. Sin embargo, a partir de la década de 1920, los partidos comunistas empezaron a implicarse activamente en la creación de universidades populares y acabaron por convertirse en sus promotores más entusiastas y consistentes. En América Latina, la primera universidad popular, la Universidad Popular González Prada (UPGP), se creó en Lima, Perú, en 1921. Uno de sus principales defensores fue el gran pensador marxista José Carlos Mariátegui, recientemente regresado de Italia, donde había conocido las ideas revolucionarias de Antonio Gramsci. Mariátegui identifica del siguiente modo las funciones de la uni-

15. Hubo otras ideologías que también se implicaron en la creación de universidades populares. Por ejemplo, la Universidad Popular de Turín, creada en 1900, inicialmente tuvo un impulso filantrópico y contó con el apoyo de la Universidad de Turín. En 1916, Gramsci publicó una crítica radical de dicha universidad en el órgano del Partido Comunista Italiano, el *Avanti!*: «Nos preguntamos, a veces, por qué en Turín no ha sido posible asegurar un organismo para la divulgación de la cultura, por qué la Universidad Popular sigue siendo la mísera cosa que es, y no ha logrado imponerse a la atención, al respeto, al amor del público; por qué no ha conseguido formarse un público. La respuesta no es fácil, o es demasiado fácil. Problemas de organización, sin duda, y de criterios informativos. La mejor respuesta debería consistir en hacer algo mejor, en la demostración concreta de que se puede hacer mejor y de que es posible reunir un público en torno a un foco de cultura, con tal de que ese foco sea vivo y caliente de verdad. En Turín, la Universidad Popular es una llama fría. No es ni universidad, ni popular. Sus dirigentes son unos aficionados en el asunto de la organización de la cultura. Lo que les hace actuar es un blando y pálido espíritu de beneficencia, no un deseo vivo y fecundo de contribuir a la elevación espiritual de la multitud a través de la enseñanza. Como en los institutos de beneficencia vulgar, ellos en la escuela distribuyen bolsas de víveres que llenan el estómago, producen tal vez indigestiones, pero no dejan rastro, pero no van seguidos de una vida nueva, de una vida distinta» (Forgacs, 2000: 65).

versidad popular: «La única cátedra de educación popular, con espíritu revolucionario, es esta cátedra en formación de la Universidad Popular. A ella le toca, por consiguiente, superando el modesto plano de su labor inicial, presentar al pueblo la realidad contemporánea, explicar al pueblo que está viviendo una de las horas más trascendentales y grandes de la historia, contagiar al pueblo de la fecunda inquietud que agita actualmente a los demás pueblos civilizados del mundo» (Alcade, 2012).

En las décadas siguientes, surgieron universidades populares por toda América Latina y, un poco más tarde, también en Estados Unidos y Canadá. Actualmente existe un gran número de universidades populares, pero la mayoría está lejos de cumplir los objetivos de la universidad polifónica de tipo 2. Este no es el momento para analizar o valorar el mundo de las universidades populares. Mi único objetivo aquí es destacar el hecho de que la subversidad forma parte de una tradición larga y diversificada. El principal objetivo de las universidades populares era divulgar el conocimiento científico sobre la sociedad (y también sobre la naturaleza, posteriormente) que se estaba produciendo en la época. Ese conocimiento era inaccesible para las clases populares, especialmente para las clases trabajadoras, o bien porque se excluía a estas de la escolaridad formal, o bien porque la naturaleza del conocimiento científico lo volvía irrelevante para las necesidades de los trabajadores, o también porque su complejidad lo volvía incomprensible para alguien privado de cualquier tipo de educación formal.

Teniendo en cuenta el papel atribuido a las ciencias sociales en una sociedad cambiante, los que se sentían más excluidos eran quienes estaban más interesados en acceder al conocimiento producido por las ciencias sociales. Las universidades populares permitían a los trabajadores ser estudiantes en su escaso tiempo libre; a veces tenían clases con profesores universitarios que, debido al respectivo compromiso político, dedicaban una parte de su tiempo a la docencia en universidades populares. La universidad se reunía en espacios populares y conocidos, para que los trabajadores no tuvieran que respirar el ambiente solemne y hostil evocado por los espacios universitarios convencionales. Especialmente durante los dos primeros años, las universidades populares tenían una misión pedagógica que hoy en día es difícil de imaginar (por lo menos en Europa, donde surgieron las primeras). La degradación de las masas trabajadoras había alcanzado tales proporciones que las uni-

versidades pasaban mucho tiempo enseñando hábitos de higiene corporal y sexual y desaconsejando el alcoholismo.

La subversidad se distingue de las universidades populares de primera generación por lo menos en cuatro aspectos. En primer lugar, la subversidad tiene una concepción amplia de su público subalterno. No solo se dirige a trabajadores, sino que también tiene en cuenta a los grupos que son víctimas de exclusión social y discriminación por clase, género, color de piel, casta, religión, etc. En suma, la subversidad se dirige a todos los grupos sociales que son víctimas de las injusticias sistémicas causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

En segundo lugar, la subversidad no persigue la transmisión unilateral de un conocimiento heredado, de un conocimiento dado, privilegiado, erudito o científico. Por el contrario, practica una pedagogía centrada en las ecologías de saberes y en la traducción intercultural, y prioriza un diálogo entre conocimientos científicos y conocimientos artesanales. La subversidad suele contar con un público formado por personas muy bien informadas sobre los conocimientos populares y artesanales, por lo que intenta crear contextos pedagógicos capaces de valorar esos conocimientos en sus propios términos, es decir, intenta crear contextos centrados en la reciprocidad de conocimientos, y acaba por hacer posible la ruptura de la distinción entre quien enseña y quien aprende. No hay estudiantes en el sentido convencional, sino una comunidad de personas que se construye a sí misma como comunidad de aprendizaje.

En tercer lugar, la subversidad no concibe el contexto pedagógico como algo distinto o autónomo. Más bien lo ve como una parte del contexto más amplio de la lucha social. Así pues, contempla una pedagogía pragmática que pretende fortalecer las luchas sociales contra la exclusión y la discriminación. La participación puede estar orientada a aconsejar o desaconsejar un determinado proyecto o línea de acción, a traer otras experiencias, tanto procedentes del pasado como originarias de otros lugares, que puedan contribuir a la comprensión de la situación (la tarea o conflicto en cuestión), o también a promover diálogos o a facilitar la comunicación mediante la traducción intercultural entre grupos pertenecientes a diferentes culturas y con universos simbólicos o cosmovisiones diversos.

En cuarto lugar, hoy en día la subversidad muchas veces se traduce en iniciativas que surgen en los propios movimientos sociales. En esos casos, el protagonismo de personas con mayores habili-

taciones académicas o científicas se vuelve menos relevante. En consecuencia, los lugares en los que actualmente se ofrece son más variados. En realidad, la subversidad surge en áreas que son distantes de los principales centros urbanos, en valles remotos o en altas montañas, en los barrios de chabolas, en las prisiones, etc. Los profesores universitarios o los investigadores que participan en ella lo hacen por iniciativa propia, sin seguir nunca instrucciones institucionales, sin ninguna expectativa de ser promovidos debido a su desempeño en el proyecto que han elegido. Más bien, por el contrario, están preparados para luchar contra un eventual descenso a una categoría inferior causado por su participación en el proyecto pluriversitario. La participación puede basarse en un conocimiento específico o en competencias generales adquiridas durante la investigación o la enseñanza de diferentes materias o en diferentes entornos geográficos o temporales. De hecho, los docentes o investigadores universitarios que participan en la subversidad necesitan someterse a un proceso de desaprendizaje pedagógico[16]. Para poder ser capaces de ver otros conjuntos de conocimientos desde una perspectiva de horizontalidad, tendrán que liberarse de las posturas convencionales. Se deben esforzar por pensarse sin los títulos, los certificados y los diplomas que los condecoran, sentir el aura universitaria más como una carga que como un valor especial, y reaprender a distinguir la autoridad del conocimiento de la autoridad de la institución o de la posición social que lo posee. Y, finalmente, tienen que aprender una nueva relación entre el conocimiento logocéntrico y otros tipos de conocimiento, como el conocimiento visual y el conocimiento silencioso. En suma, el objetivo es alcanzar la docta ignorancia[17]. La participación más comprometida incluye la presencia física, compartir prácticas diarias, la conciencia mutua del cuerpo, la implicación emocional y la asunción de riesgos en la toma de decisiones y las acciones colectivas (véase, más adelante, la experiencia de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, la UPMS).

La subversidad puede asumir dos formas principales. Las dos se refieren a experiencias reales. La primera consiste en las inicia-

16. Ese desaprendizaje pedagógico es tan exigente como el desaprendizaje metodológico inherente a la investigación que se lleva a cabo de acuerdo con las epistemologías del Sur. Véase el capítulo 6 y siguientes.

17. Sobre el concepto de docta ignorancia, véase Santos (2017b: 237-258).

tivas que responden a necesidades a largo plazo, que se concentran en objetivos específicos y en grupos destinatarios específicos y que exigen algún tipo de desempeño sostenible, que normalmente asume la forma de una nueva institución, casi siempre con presencia física en un determinado lugar. La segunda forma consiste en las iniciativas que, aunque también respondan a la necesidad a largo plazo, se concentran de modo menos preciso en una base institucional algo vaga que puede prescindir de una localización física específica o situarse en diferentes polos.

Por lo que respecta a las universidades populares con una localización física, apenas menciono algunas iniciativas que conozco de primera mano y con las que he colaborado en algún momento. Algunas están más cerca que otras del ya citado ideal de la universidad popular. He aquí algunos ejemplos: universidades interculturales indígenas existentes en varios países de toda América Latina; la Universidad de la Tierra (UNITIERRA) de Chiapas (México), relacionada con el movimiento neozapatista; la Escola Nacional Florestan Fernandes, creada por el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil; la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM), creada en 1999 por la Asociación Madres de Plaza de Mayo (Argentina)[18].

La subversidad errante o itinerante no cuenta con una sede física o, si la tiene, esta no se usa como espacio de aprendizaje. Los procesos pedagógicos se dan en los más variados lugares y atraen a diferentes públicos. La itinerancia puede tener lugar dentro del mismo país o ser transnacional. La Universidad Trashumante de San Luis, en Argentina, ilustra de manera convincente los puentes que se pueden construir entre la universidad convencional y la universidad popular. Ante la incapacidad de la universidad convencional de abrirse a la pluriversidad, los profesores universitarios comprometidos con movimientos sociales tomaron la iniciativa de crear una institución paralela en colaboración con movimientos y organizaciones sociales locales. El término «trashumante» significa errante, itinerante, migratorio. Se refiere a los viajes de la universidad por todas las regiones pobres y oprimidas del interior de Argentina, conocido como «el otro país».

18. Estos diversos tipos de universidad polifónica los analizo en Santos (2017c).

La Universidad Popular de los Movimientos Sociales

Al abordar la itinerancia internacional, también me referiré a la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, una universidad popular que conozco bien. Durante la celebración de la edición de 2003 del Foro Social Mundial, en Porto Alegre, Brasil, propuse la creación de una universidad popular de los movimientos sociales (UPMS), con el objetivo de promover la autoeducación de los activistas y los dirigentes de movimientos sociales, así como de los científicos, los académicos y los artistas comprometidos con la transformación social progresista[19].

Como he mencionado en el capítulo 6, la UPMS ilustra las metodologías no extractivas mediante las cuales se puede realizar una investigación posabisal y construir ecologías de saberes, con el objetivo de reforzar las coaliciones entre personas y entre grupos que resisten al capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

En las primeras reuniones del Foro Social Mundial se identificaron fácilmente dos problemas que, de no resolverse, impedirían las articulaciones a las que apelaba el FSM y que intentaba llevar a cabo tanto a escala transnacional como nacional. Esos dos problemas eran la brecha entre teoría y práctica y la ausencia de interconocimiento o conocimiento recíproco entre movimientos sociales, una ausencia generadora de desconfianza y que propiciaba la propagación de prejuicios recíprocamente despectivos. La brecha entre teoría y práctica tuvo consecuencias negativas tanto para los movimientos sociales y las ONG genuinamente progresistas como para las universidades y los centros de investigación que tradicionalmente habían producido teorías sociales científicas. Tanto los líderes como los activistas de los movimientos sociales y las ONG sentían la falta de teorías que pudieran ayudarlos a reflexionar analíticamente sobre sus prácticas y aclarar sus métodos y objetivos. Por otro lado, los científicos sociales, académicos o artistas progresistas, aislados de esas nuevas prácticas y actores, sentían que no eran capaces de contribuir a esa reflexión y clarificación. Incluso podía complicar aún más las cosas al insistir en conceptos y teorías que no eran adecuados para esas nuevas realidades. La UPMS se propuso con el objetivo de ayudar a superar la discrepancia entre

19. Sobre esta universidad popular, véase Santos (2006: 148-59; 2007d: 101-117; 2017c).

teoría y práctica, a través de la promoción de encuentros entre quienes se dedicaban principalmente a la práctica de la transformación social y quienes se dedicaban sobre todo a la producción teórica. Tras celebrarse numerosos debates, los talleres de la UPMS comenzaron su andadura en 2007.

El tipo de formación previsto por la UPMS tiene dos vertientes. Por un lado, tiene en el punto de mira la autoeducación de activistas, líderes comunitarios de movimientos sociales y ONG proporcionándoles marcos analíticos y teóricos adecuados. Estos les permitirán profundizar en la comprensión reflexiva de sus prácticas —o sus métodos y objetivos—, mejorando así la respectiva eficacia y consistencia. Al mismo tiempo, también persigue la autoeducación de científicos sociales y académicos o artistas progresistas interesados en estudiar los nuevos procesos de transformación social y participar en ellos ofreciéndoles una oportunidad de diálogo directo con los respectivos protagonistas.

Los talleres de la UPMS también tienen el objetivo de tratar la cuestión de la ausencia de conocimiento mutuo entre los diferentes protagonistas del activismo social transformador. Esa ausencia se puede identificar en dos ámbitos diferentes. Por un lado, hay una falta de conocimiento recíproco entre movimientos/organizaciones que, funcionando en diferentes partes del mundo, trabajan en áreas temáticas comunes, ya sean cuestiones relativas a los campesinos, los trabajadores, los pueblos indígenas, las mujeres o la ecología. Por otro lado, también hay una mayor falta de conocimiento compartido entre movimientos/organizaciones cuya actividad se concentra en áreas temáticas y en luchas diferentes. Si bien las reuniones del FSM pretenden precisamente mostrar la importancia del conocimiento recíproco, su naturaleza esporádica y su corta duración han dificultado la respuesta a tal necesidad. Sin conocimiento recíproco es imposible aumentar la densidad y la complejidad de las redes de movimientos.

Cuando se compara la UPMS con universidades populares anteriores, hay una serie de características que la diferencian: un mayor esfuerzo para eliminar la distinción entre profesores y estudiantes, puesto que todos los participantes también cuentan con conocimiento válido; la firme voluntad de coproducir conocimiento interesante y relevante para apoyar las luchas concretas de los movimientos sociales y las organizaciones activistas; un compromiso político vinculante, ya que trabaja con individuos políticamente

organizados implicados en movimientos y asociaciones; el compromiso de promover acciones colectivas en las que pueden participar movimientos con agendas relativamente diferentes (una política de intermovimientos).

¿Cómo funciona la UPMS?

La UPMS tiene como base dos documentos: la Carta de Principios y las orientaciones metodológicas, ambos accesibles en la página web de la universidad[20]. Consiste en talleres con una duración mínima de dos días que funcionan en régimen residencial, es decir, los participantes se alojan en el mismo lugar, comen juntos y comparten momentos de ocio y convivencia. En cada taller participa una media de cuarenta personas; dos tercios de ellas son activistas o líderes de movimientos/organizaciones sociales y un tercio intelectuales/académicos/artistas comprometidos con las luchas sociales. Los movimientos/organizaciones presentes deben abarcar por lo menos tres áreas temáticas de una lucha relacionada con el tema central. Por ejemplo, si el tema es la tierra, deberán convocarse participantes que sean activistas/líderes de movimientos de campesinos, pueblos indígenas, mujeres y movimientos urbanos o cualquier otra combinación que se considere relevante en el contexto específico en cuestión. A veces, los organizadores también invitan a participar a activistas/líderes de movimientos cuyas luchas, a primera vista, no están relacionadas con el tema elegido. Para dar un ejemplo, en un taller celebrado en Córdoba, Argentina, en 2016, el movimiento LGTBI y el movimiento de prostitutas tuvo un papel muy activo en un taller sobre el impacto ecológico de la explotación de minerales y de la agricultura industrial. El ámbito geográfico de los talleres va desde una única ciudad o área rural hasta un país, un subcontinente o un transcontinente. En el año 2013, en Maputo, Mozambique, tuvo lugar un taller coorganizado por movimientos de campesinos y de mujeres que reunió a movimientos de campesinos de Mozambique y también de Brasil. En ese caso, los grupos desconocían la existencia de los demás y tampoco sabían que quien les estaba despojando de sus tierras era la misma empresa, la multinacional brasileña de explotación de carbón Vale do Rio Doce. Para su gran

20. http://www.universidadepopular.org/site/pages/es/documentos.php?lang=ES, último acceso el 3 de enero de 2019.

satisfacción, comprobaron que era posible comunicarse en la misma lengua, el portugués. En 2016, en Harare, la Vía Campesina organizó un taller de la UPMS en el que participaron movimientos de campesinos de Zimbabue y Mozambique y los movimientos de los sin tierra de Sudáfrica.

La dinámica pedagógica de los talleres de la UPMS favorece relaciones horizontales entre todos los participantes, incluidos los facilitadores. Las orientaciones metodológicas proporcionan indicaciones sobre procedimientos organizativos y facilitación de los talleres. El documento incluye información muy detallada sobre cada paso, y explica que se debe usar como una guía, no como un libro de recetas, y que puede ser apropiado de formas diferentes y puesto en práctica de acuerdo con las especificidades de cada taller. Sin embargo, para cumplir con los objetivos del taller, es imprescindible un conjunto de orientaciones metodológicas que se debe seguir en la mayor medida posible. Los participantes de los talleres producen un informe que se divulga en la página de la UPMS. La mayoría de los talleres termina con un evento público (conferencia de prensa, seminario, auditoría pública, carta abierta, mitin, manifestación, lanzamiento de una campaña, etc.) en el que se publican los principales resultados de las discusiones.

Cada taller representa una oportunidad para poner a prueba nuevos métodos o formatos compartidos. En general, influyen, hasta cierto punto, en los próximos talleres. Por ejemplo, el evento público al final del taller, citado antes, fue el resultado de la iniciativa de un taller que después los siguientes talleres adoptaron.

¿Cómo se organiza?

La UPMS no tiene sede física. Mantiene un archivo virtual en su página web. No tiene personalidad jurídica ni cuenta con una estructura administrativa. Los talleres reciben la financiación de las organizaciones y los movimientos que los promueven. Durante las discusiones que condujeron al actual formato de la UPMS, algunos movimientos sociales expresaron el deseo de mantener la universidad bajo el control directo de los movimientos sociales, a fin de asegurar que la universidad popular fuera realmente una escuela de los movimientos sociales y no para ellos. Una preocupación un tanto conflictiva fue el temor de que la UPMS pudiera terminar siendo controlada por un movimiento o una ONG con más poder,

esta última siempre sospechosa de tener más recursos financieros, más poder para controlar las agendas y ser políticamente menos radical. La mayor resistencia provino de las organizaciones ya vinculadas a iniciativas educativas parecidas, como escuelas de cuadros, cursos de verano para activistas y escuelas de ciudadanía. Las discusiones dejaron claro que la novedad de la UPMS radicaba en su carácter intertemático (los movimientos temáticos organizan la mayoría de las iniciativas que ya existen) y su alcance global (las iniciativas existentes tienen un ámbito nacional o regional). Lejos de pretender competir con esas otras iniciativas, la UMPS se propone complementar esfuerzos anteriores, y sobre todo se centra en la promoción del diálogo a escala global entre diferentes culturas políticas y tradiciones de activismo.

Actualmente, la UPMS está administrada por algunos de sus jóvenes activistas, en general personas que participaron en uno o más talleres y consideraron que esa participación había sido una experiencia transformadora que cambió sus vidas. Existen tres coordinaciones continentales (América Latina, África y Europa) que funcionan como facilitadoras. Asimismo, hay un equipo que administra el instrumento más importante de la UPMS: la página web. Teniendo en cuenta la dimensión internacional de la UPMS, la página es crucial para el mantenimiento de un archivo accesible en cualquier lugar, para compartir fotos, vídeos y documentos con quien esté interesado; para garantizar que hay una coherencia global; para divulgar el proyecto de la manera más amplia posible; para recibir nuevas propuestas de talleres y responder a ellas. Cuanto más crezca la UPMS, más crecerán la relevancia y la dimensión de los contenidos de su página web.

Cualquier persona interesada en tomar la iniciativa de organizar talleres puede hacerlo siempre que cumpla con lo estipulado en los dos documentos fundamentales de la UPMS. Quienes estén interesados en proponer un taller podrán enviar simplemente un correo electrónico. Los organizadores también son quienes deciden el tema principal que se va a discutir. Se valorará la propuesta y el equipo responsable de la página y los coordinadores regionales serán los encargados de dar la respuesta. En la práctica, la mayoría de los talleres ya realizados se organizaron basándose en la iniciativa conjunta de académicos comprometidos que trabajan en una universidad o un centro de investigación y uno o más movimientos/organizaciones sociales. En los últimos años se firmaron varios protocolos de coo-

peración entre la UPMS y departamentos de extensión de algunas universidades, sobre todo de Brasil y México. La intención es que esas colaboraciones puedan permitir la organización más sostenida y frecuente de talleres. Esa cooperación también puede llevarse a cabo en el caso de proyectos de investigación específicos. Por ejemplo, entre 2011 y 2016, la UPMS se asoció a un gran proyecto financiado por el Consejo Europeo de Investigación, con el título «ALICE – Espejos extraños, lecciones imprevistas: definiendo para Europa una nueva forma de compartir las experiencias del mundo», del que fui investigador principal. La metodología de los talleres pareció ser la más adecuada para desarrollar las epistemologías del Sur, que fundamentaron el proyecto. En el marco del mismo proyecto se organizaron varios talleres en todo el mundo.

Las colaboraciones con universidades e incluso con gobiernos locales han sido esenciales para la financiación de los talleres, siempre con la condición de conservar la autonomía de la UPMS; la financiación no debe implicar condiciones, puesto que se deben respetar la Carta de Principios y las orientaciones metodológicas. Los talleres de la UPMS no pueden cobrar importe alguno a los participantes.

La UPMS en acción

Desde 2007, se han organizado 29 talleres. La UPMS nació en América Latina y la mayoría de los talleres se realizó en el mismo subcontinente. Sin embargo, en los últimos años, la UPMS se ha expandido a otros continentes. Uno de los principales desafíos de la UPMS es, sin lugar a dudas, una mayor internacionalización. América Latina es un subcontinente donde la tradición de educación popular tiene raíces importantes. Se trata del espacio en el que la barrera lingüística es más pequeña en términos de afinidad de las lenguas oficiales de los diferentes países: el portugués y el castellano. Los talleres organizados en Europa, Asia o África se enfrentan siempre al problema de la traducción lingüística, lo que comporta una dificultad añadida a la traducción intercultural. Si en los espacios académicos la barrera lingüística muchas veces se supera con la imposición del inglés como lengua de trabajo, las epistemologías del Sur y las ecologías de saberes que la UPMS promueve son incompatibles con las exclusiones producidas por el hecho de recurrir a una lengua hegemónica. Recurrir a traductores e intérpretes profesionales

siempre implica un coste difícilmente asumible. Muchas veces la solución pasa por recurrir a traducciones solidarias realizadas por participantes con sobrados conocimientos de las lenguas de trabajo.

Los temas tratados en los talleres han sido de lo más variados, y abarcan un amplio abanico de cuestiones, desafíos y propuestas: la traducción intercultural, el papel del Estado, el papel de la universidad, la tierra y la soberanía alimentaria, los derechos humanos, las economías solidarias o populares, la plurinacionalidad, los derechos de los afrodescendientes, los derechos de los pueblos indígenas, la ecología, los derechos de la Madre Tierra, los recursos naturales, el extractivismo, la salud, la sostenibilidad y la calidad de vida, los desafíos europeos, la dignidad y la democracia, la tierra y su apropiación o privatización, la expulsión de poblaciones rurales de sus tierras ancestrales, la autodeterminación y el desarrollo, las alternativas al desarrollo, el buen vivir, la crisis capitalista, la educación, la cultura, los conflictos territoriales, los desafíos de la izquierda, la precariedad de la vida y el territorio.

La red UPMS está formada por todos los movimientos sociales, organizaciones, comunidades, universidades y el resto de instituciones que han participado en los talleres. Actualmente, cuenta casi con quinientos miembros, incluyendo entidades tan diversas como organizaciones campesinas, colectivos de artistas afiliados en diferentes movimientos, comunidades *quilombolas*, grupos indígenas, grupos LGTBI, varios sindicatos, emisoras de radio alternativas, grupos de economía solidaria y otras economías alternativas, colectivos de mujeres campesinas, feministas, mujeres negras, mujeres indígenas, movimientos de trabajadores (mujeres y hombres), grupos de defensa de los derechos humanos, grupos ecologistas y agroecologistas, grupos relacionados con la salud o interesados en la medicina popular y tradicional, asociaciones antirracismo, colectivos islámicos, grupos de jóvenes precarios, asociaciones de personas con discapacidad, «indignados», colectivos para la descolonización del conocimiento, asociaciones de vecinos, grupos que luchan por la recuperación de la memoria, asociaciones de vecinos que viven en la calle y recolectores de basura, asociaciones de pescadores, centros de investigación, universidades populares y convencionales, observatorios y fundaciones[21].

21. Como ejemplo, cito brevemente los tres últimos talleres de la UPMS, que tuvieron lugar en 2016. El taller de Xakriabá fue un taller que se realizó simultáneamen-

El panorama de las pluriversidades y las subversidades que van surgiendo por todo el mundo es más rico y más variado de lo que uno se puede imaginar. Muchos de los que trabajan en universidades o se dedican a su estudio son víctimas de la imagen de rigidez institucional y de resistencia a la reforma que la universidad proyecta en general. *E pur si muove*[22]. La idea de una universidad polifónica comprometida sigue ganando terreno de múltiples formas, sobre todo debido a la tenacidad y la imaginación de todos los que se niegan a reconciliarse con la idea de que la noción de una universidad popular es un oxímoron.

te en tres pueblos indígenas de Brasil: Xakriabá Barreiro Preto, Brejo Mata Fome y Sumaré, una zona remota del estado de Belo Horizonte. El tema elegido por los movimientos fue «Territorio, cultura y derechos: educación intercultural en Minas Gerais». Tuvo el mérito de ser coorganizado por los movimientos indígenas y *quilombolas* (afrodescendientes), con la colaboración de profesores de la Universidad Federal de Minas Gerais. El taller de Buenos Aires fue organizado por movimientos indígenas y por varios movimientos sociales urbanos, con el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburgo. Contó con la participación de varios dirigentes de movimientos sociales brasileños, colombianos y mexicanos. El tema elegido por los participantes refleja el contexto: «Desafíos de la izquierda frente al nuevo escenario político: criminalización, extractivismo y la precarización de la vida». El taller de Harare fue organizado por Small-Holder Organic Farmers Forum (Foro de los Pequeños Agricultores Orgánicos) de Zimbabue, por la Rural Women's Assembly (Asamblea de las Mujeres Rurales), miembros de la Vía Campesina, el African Institute for Agrarian Studies (Instituto Africano de Estudios Agrarios) y el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, con la participación de movimientos de campesinos y otros movimientos sociales y también de académicos de Zimbabue, Mozambique, Sudáfrica, Costa de Marfil, España y Portugal. El tema elegido fue «Personas, tierra, semillas, alimentos: quince años después de la reforma agraria en Zimbabue».

22. Frase pronunciada por Galileo tras rechazar ante el tribunal de la Inquisición la teoría del heliocentrismo. (*N. del T.*)

Conclusión

ENTRE EL MIEDO Y LA ESPERANZA

Según Spinoza, las dos emociones básicas de los seres humanos son el miedo y la esperanza. La incertidumbre es la forma en la que experimentamos las posibilidades que surgen de las múltiples relaciones entre el miedo y la esperanza. El miedo y la esperanza no se distribuyen del mismo modo entre todos los grupos sociales o periodos históricos. Hay grupos sociales en los que el miedo supera de tal modo a la esperanza que el suceder del mundo les pasa por delante sin que puedan hacer que el mundo suceda. Viven a la expectativa, pero sin esperanza. Hoy están vivos, pero en tales condiciones que mañana podrían estar muertos. Hoy alimentan a sus hijos, pero no saben si mañana podrán hacerlo. La incertidumbre en la que viven es descendente, porque el mundo pasa ante ellos y poco pueden hacer. Cuando el miedo es tanto que la esperanza desaparece por completo, la incertidumbre descendente se convierte en su opuesto: en la certeza del destino de tener que sufrir el mundo, por más injusto que sea. Existen otros grupos sociales en los que, en cambio, la esperanza supera de tal manera al miedo que el mundo se les presenta como un campo abierto de posibilidades que pueden gestionar según les parezca. La incertidumbre en la que viven es ascendente en la medida en que tiene lugar entre opciones portadoras, en la mayoría de los casos, de resultados deseados. Cuando la esperanza es tan extrema que pierde todo el sentimiento de miedo, la incertidumbre ascendente se vuelve su contrario: la certeza de quien tiene como misión apropiarse del mundo.

En tiempos normales, la mayoría de los grupos sociales vive entre aquellos dos extremos. Sus vidas están marcadas por más o

menos miedo, más o menos esperanza, y viven periodos en los que predominan las incertidumbres descendentes y periodos en los que predominan las incertidumbres ascendentes. Esas épocas se diferencian por la relativa preponderancia del miedo o la esperanza y de las incertidumbres derivadas de las relaciones entre ambos. Sin embargo, parece que estamos entrando en un tiempo anormal, un periodo en el que la interdependencia del miedo y la esperanza parece desaparecer a consecuencia de la creciente polarización entre el mundo del miedo sin esperanza y el mundo de la esperanza sin miedo. Un porcentaje cada vez mayor de la población mundial se enfrenta a riesgos inminentes para los que no hay pólizas, o si las hay, son financieramente inasequibles, como sucede en el caso de riesgos como el de muerte en el contexto de un conflicto armado de los que las víctimas, civiles inocentes, no son participantes activos; el riesgo de enfermedad causada por el uso masivo —tanto legal como ilegal— de sustancias peligrosas; el riesgo de violencia causado por el prejuicio racial, sexista, religioso, xenófobo y otros; el riesgo de ver saqueados sus propios escasos recursos, ya sea el salario, la pensión de jubilación o la casa hipotecada (políticas de austeridad, en nombre de crisis financieras sobre las que la gente no dispone de ningún control); el riesgo de ser expulsado de su propia tierra en nombre de objetivos de desarrollo llamados prioritarios de los que no se derivará ningún beneficio para las personas en cuestión; el riesgo de precariedad laboral y el riesgo de frustración de las expectativas relativas a la estabilidad de empleo necesarias para hacer planes (invertir en el futuro) para uno mismo y para la respectiva familia. Este es el gran mundo de la experiencia del miedo sin esperanza. En cambio, grupos sociales más pequeños (el llamado «1 %» de la población del mundo, de hecho, menos que eso) acumulan cantidades escandalosas de riqueza, además de un poder económico, social y político tan desproporcionado y antidemocrático que les permite estar asegurados ante prácticamente cualquier riesgo posible. Ese es el pequeño mundo de la experiencia de la esperanza sin miedo.

Esta polarización tiene una larga historia, a pesar de haberse vuelto más transparente en los últimos tiempos y quizá más virulenta. Como afirmó Kenneth Burke de manera muy acertada, nuestro tiempo se adhiere a «un concepto demasiado restringido de utilidad que incluye rigores o costes de los que incluso las sociedades más primitivas se libraron» (1954: 269). Este hecho se debe a una

característica sin precedentes de la polarización de la riqueza en nuestros días: su aura epistemológica, el aura de la verdad. A través de esa aura, el «capitalismo y la barbarie» de nuestro tiempo no necesitan, a la luz de las alternativas disponibles, obtener el consentimiento de amplias mayorías; basta con su resignación ante el hecho de que no existan alternativas. Si la resignación no resulta en conformismo, hay una manera alternativa de obtenerla, que consiste en encontrar chivos expiatorios, como inmigrantes, refugiados, musulmanes, los pobres que no merecen más porque si son pobres es por su culpa, y así sucesivamente. Usar a esas personas como chivos expiatorios es una forma más elaborada de resignación porque gracias a ella el actual estado de cosas adquiere un doble valor de verdad: es el único estado de cosas válido y, por tanto, está permanentemente amenazado por extraños; en otras palabras, por seres ontológica y culturalmente degradados o, en todo caso, por seres políticamente ilegítimos. Resignarse y buscar chivos expiatorios constituye el grado cero de la democracia, incluso de la democracia liberal de baja densidad. Esto cuando los oprimidos eligen sistemáticamente a los opresores y las víctimas eligen a los victimarios.

En gran medida, este es el mundo construido por la ciencia moderna y por el mito —basado en el progreso de la ciencia, incluyendo la ciencia económica— de que todos los problemas sociales y políticos tendrían soluciones técnicas. Este mito aún subsiste entre nosotros, ahora exacerbado por la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación. Sin embargo, el mito empieza a perder credibilidad. Empieza a estar claro que la ciencia se encuentra presa en su propia circularidad: la ciencia solo resuelve problemas que la propia ciencia define como científicos. Las dimensiones políticas, éticas y culturales de los problemas científicos, por más evidentes que sean, escapan a la ciencia. En esa jaula de hierro de cierre cognitivo, cualquier espacio concedido a la consideración de alternativas significa jugar con posibilidades científicamente desconocidas y, en consecuencia, con cajas de Pandora políticas. Si la alternativa al conocimiento riguroso es la ignorancia, se puede concluir que la alternativa al *statu quo* será el caos, el colapso de la sociabilidad y la gobernabilidad. Así pues, el argumento central de este libro es que cualquier intervención que tenga el objetivo de interrumpir este tipo de política requiere la interrupción de la epistemología subyacente. Esto significa que la intervención epistemológica también es una intervención política. A esa interrupción

la llamo epistemologías del Sur. Basándome en ellas, defiendo que no faltan alternativas en el mundo. Lo que realmente falta es un pensamiento alternativo de las alternativas. Este es el camino más seguro para recuperar la esperanza en nuestro tiempo. No esperanza sin miedo, sino esperanza lo suficientemente resiliente como para no dejarse vencer por el miedo sin esperanza.

Las epistemologías del Sur constituyen un amplio panorama de conocimientos posabisales, metodologías posabisales y pedagogías posabisales cuyo principal objetivo es producir una exigencia radical de la democratización del conocimiento, una reivindicación de democracia cognitiva. Las epistemologías del Sur conciben la democracia cognitiva como una condición necesaria para la justicia histórica, económica, social, política, racial, étnico-cultural y de género. Sin una democracia cognitiva radical, los avatares de la conformidad y la búsqueda de chivos expiatorios seguirán construyendo pequeñas comunidades cerradas para la esperanza sin miedo de unos pocos y grandes guetos para el miedo sin esperanza de muchos. Ese es el *apartheid* de la nueva era contra el cual solo se puede luchar y que solo se puede destruir si cada vez son más las personas que se dan cuenta de que el miedo sin esperanza de las mayorías sin poder proviene de la esperanza sin miedo de las minorías con poder. Las epistemologías del Sur se proponen contribuir para que pase eso.

Como he argumentado en este libro, las epistemologías del Sur parten de dos premisas:

1. El conocimiento del mundo excede en mucho el conocimiento occidental del mundo.
2. La experiencia cognitiva del mundo es extremadamente diversa, y la prioridad absoluta que se le concede a la ciencia moderna implicó un epistemicidio masivo (la destrucción de conocimientos rivales entendidos como no científicos) que ahora exige resarcimiento. De ahí que no exista justicia social global sin justicia cognitiva global.

Los análisis que realizo en este libro de acuerdo con estas premisas me permiten adelantar las siguientes conclusiones. De hecho, más que de conclusiones, se trata de temas para futuros programas de investigación.

No debemos esperar a que el Sur epistémico antiimperial dé lecciones al Norte global. Tras cinco siglos de contactos asimétricos y

de mestizajes, será más correcto pensar en modos y lugares policéntricos de aprendizaje y desaprendizaje. La resistencia contra la injusticia, la exclusión y la discriminación que el Norte global capitalista, colonialista y patriarcal impone al Sur global se debe considerar un aula insurgente global. La credibilidad de cualquier forma de conocimiento se valorará según su contribución al refuerzo de la resistencia y a la prevención de la resignación. Así pues, las experiencias sociales se rescatarán y se valorarán de modos capacitadores, es decir, de modos que refuercen las luchas contra las tres principales formas modernas de dominación: el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

La idea de modos y lugares policéntricos de desaprendizaje y aprendizaje no significa que la autorreflexividad profunda que se practica en el Norte global y el Sur global sea la misma. Teniendo en cuenta el epistemicidio histórico, en el Norte global la autorreflexividad se debe centrar en la idea y el valor de la diversidad, en el reconocimiento de modos diferentes de conocer y de ser. Deberá incluir una reflexión sobre la experiencia no occidental de la espiritualidad. Espiritualidad y no religión, es decir, lo trascendente en lo inmanente. En el Sur global, después de tanta expropiación y violencia, la autorreflexividad se debe concentrar en cómo representar el mundo como propio y en cómo transformarlo de acuerdo con las propias prioridades. La autorreflexividad prospectiva se debe basar en la autoestima que se deriva de tanta resiliencia ante tanta adversidad sufrida durante tanto tiempo.

Situar la resistencia y la lucha en el centro de comunidades epistemológicas emergentes no implica, de ningún modo, que los grupos sociales oprimidos sean tomados en cuenta apenas cuando luchan y resisten. Esto significaría un reduccionismo moderno inaceptable. Las personas hacen otras cosas más allá de resistir y luchar, gozan de la vida, a pesar de las condiciones precarias, celebran y cultivan la amistad, la cooperación; y algunas veces deciden también no resistir y desisten. Además, las relaciones de dominación también implican otras relaciones que van más allá de las mismas relaciones de dominación. El enfoque en la resistencia y en la lucha tiene por objetivo expandir las posibilidades para esos nuevos, y cada vez más necesarios, conocimientos confrontacionales. La experiencia de las luchas de liberación que tengan como fin la autodeterminación enriquecerá la perspectiva global sobre las luchas actuales y futuras.

La línea abisal que divide el mundo entre sociabilidad (y subjetividad) metropolitana y sociabilidad (y subjetividad) colonial prevalece hoy tanto como en el tiempo del colonialismo histórico. Las guerras civiles, las guerras irregulares, el racismo feroz, la violencia contra las mujeres, la vigilancia masiva, la brutalidad policial, los repetidos ataques xenófobos, los refugiados que cruzan toda Europa, América Latina, Asia y África —todos son testigos de la presencia polifacética de la línea abisal—. Los que están en el otro lado de la línea no se consideran verdadera o completamente humanos, por lo que no son tratados como si lo fueran. Mientras no se confronte esta línea abisal, no será posible una verdadera liberación. Deberíamos aprender democracia desde la perspectiva de los esclavos y los trabajadores esclavizados; deberíamos aprender ciudadanía desde la perspectiva de los no ciudadanos, los refugiados, los trabajadores migrantes indocumentados y los sujetos coloniales; deberíamos estudiar el concepto de sociedad civil desde la perspectiva de los excluidos abisalmente y que viven en condiciones de fascismo social; deberíamos valorar los derechos humanos desde la perspectiva de grandes grupos de poblaciones consideradas subhumanas o desde la perspectiva de la naturaleza.

Estas tareas cognitivas no se pueden llevar a cabo de acuerdo con las premisas de las epistemologías del Norte, pues estas son responsables de la reproducción y la legitimación de la línea abisal. Los nuevos saberes que son necesarios para denunciar y luchar contra las exclusiones abisales tendrán que fundamentarse en las epistemologías del Sur y avanzar a través de la práctica de sociologías de las ausencias, de sociologías de las emergencias, de ecologías de saberes, de la traducción intercultural y de la artesanía de las prácticas. Esos saberes son posibles gracias a metodologías no extractivistas y a pedagogías posabisales. Las primeras tienen como objetivo el saber con como alternativa al saber sobre y constituir relaciones entre sujetos del conocimiento como alternativa a relaciones entre sujetos y objetos. Las segundas pretenden ampliar la copropiedad de saberes transformadores y liberadores. ¿De qué modo se deben aprender y enseñar una sociología de las ausencias (producida por la línea abisal) y una sociología de las emergencias (el todavía no, el futuro en forma de presente)? ¿Cómo se deben reconocer y valorar la narrativa de los olvidados, la voz de los silenciados y el lenguaje de lo que se ha vuelto impronunciable?

La mayor parte del conocimiento que circula por el mundo y es relevante para las vidas de las personas es oral y artesanal. Sin embargo, nuestras universidades y centros de investigación valoran casi exclusivamente el conocimiento escrito y científico. Los conocimientos escritos y científicos (las ciencias y las humanidades) son valiosos siempre que se integren en las ecologías de saberes, que se desarrollaron con el objetivo de reforzar las luchas de los oprimidos y de sus aliados contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Sin embargo, deben ser desmonumentalizados, oralizados, por así decirlo, siempre que sea posible. Se deben crear archivos insurgentes.

La centralidad de la resistencia y la lucha exige nuevas concepciones de lo político. Las disciplinas y las categorías analíticas establecidas por las ciencias y las humanidades modernas nos impiden detectar y valorar la artesanía de las prácticas de resistencia. Si es verdad que la comprensión del mundo excede en mucho a la comprensión eurocéntrica del mundo, entonces será razonable admitir que la transformación emancipadora y liberadora del mundo puede acabar por no seguir el guion producido por el pensamiento crítico eurocéntrico y por la respectiva acción política. En ese caso, desaparecerán algunas de las dicotomías más paralizantes y contraproducentes de ese mismo guion. A lo largo de este libro he confrontado varias de esas dicotomías: cultura/naturaleza, individuo/comunidad, mente/cuerpo, razón/emoción, inmanente/trascendente. Con respecto a la acción más específicamente política, se eliminaron dos dicotomías: luchas materialistas/luchas posmaterialistas y reforma/revolución. Con relación a la primera, teniendo en cuenta que el capitalismo nunca funciona de manera aislada y siempre en articulación con el colonialismo y el patriarcado, las epistemologías del Sur muestran que es contraproducente privilegiar en abstracto una u otra fase de la dominación. Al ser rehenes de la teoría política crítica eurocéntrica, los debates actuales sobre el mérito relativo de las luchas materialistas y posmaterialistas no son capaces de reconocer que optar por uno de esos dos tipos de lucha equivale a optar por ninguno. En cuanto a la dicotomía reforma/revolución, según las perspectivas de las epistemologías del Sur, los caminos de la no conformidad que se sitúan en el centro de la sociología de las emergencias parecen producir un espacio mucho más rico para la rebelión insurgente: ruinas-semilla, zonas liberadas y apropiaciones contrahegemónicas.

Cuando observamos el pasado con los ojos del presente, nos encontramos ante cementerios inmensos de futuros abandonados, luchas que abrieron nuevas posibilidades, pero que fueron neutralizadas, silenciadas o desvirtuadas, futuros asesinados al nacer o incluso antes, contingencias que decidieron la opción vencedora, atribuida después al sentido de la historia. En estos cementerios, los futuros abandonados son también cuerpos sepultados, a menudo cuerpos que apostaron por futuros equivocados o inútiles. Los veneramos o execramos en función de si el futuro que quisieron coincide o no con el que queremos para nosotros. Por eso lloramos a los muertos, pero nunca a los mismos muertos. Para que no se piense que los ejemplos recientes se reducen a terroristas suicidas, mártires para unos, terroristas para otros, en 2014 hubo dos celebraciones del asesinato del archiduque Francisco Fernando y de su esposa, Sofía Chotek, en Sarajevo, que condujo a la Primera Guerra Mundial. En un barrio de la ciudad, bosnios croatas y musulmanes rindieron homenaje al monarca y a su esposa, mientras que en otro, serbobosnios hicieron lo propio con quien los asesinó, Gavrilo Princip, e incluso le levantaron una estatua.

A principios del siglo XXI, la idea de futuros abandonados parece obsoleta, tanto como la propia idea de futuro. El futuro parece haber aparcado en el presente y estar dispuesto a quedarse aquí indefinidamente. La novedad, la sorpresa, la indeterminación se suceden tan trivialmente que todo lo bueno y lo malo eventualmente reservado para el futuro ocurre hoy. El futuro se anticipó a sí mismo y cayó en el presente. El vértigo por el paso del tiempo es igual al vértigo por la parálisis del tiempo. La banalización de la innovación va a la par con la banalización de la gloria y del horror. Muchas personas viven esto con indiferencia. Hace mucho que desistieron de hacer acontecer el mundo y se resignan a que el mundo acontezca. Son los cínicos, profesionales del escepticismo. Hay, sin embargo, dos grupos muy diferentes en tamaño y suerte para los cuales este desistimiento no es una opción.

El primero está constituido por la aplastante mayoría de la población mundial. Desigualdad social exponencial, proliferación de fascismos sociales, hambre, precariedad, desertificación, expulsión de tierras ancestrales codiciadas por empresas multinacionales, el brutal aumento del feminicidio, guerras irregulares especializadas en matar poblaciones civiles inocentes, etc., todo esto hace que una parte creciente de la población mundial haya dejado de pensar en

el futuro para ocuparse de la supervivencia del mañana. El mañana inmediato es el espejo del futuro en el que al futuro no le gusta mirarse, pues la imagen que refleja es la de un futuro repetitivo, mediocre, banal y poco inspirador.

El segundo grupo es tan minoritario como poderoso. Se imagina haciendo acontecer el mundo, definiendo y controlando el futuro indefinida y exclusivamente para que no haya ningún futuro alternativo. Este grupo está constituido por dos fundamentalismos. Son fundamentalistas porque se basan en verdades absolutas, no admiten la disidencia y creen que los fines justifican los medios. Los dos fundamentalismos son el neoliberalismo, controlado por los mercados financieros, y el Daesh, los yihadistas radicales que se autoproclaman islámicos. A pesar de ser muy diferentes, e incluso antagónicos, comparten características importantes. Ambos se basan en verdades absolutas que no toleran la disidencia política, ya sea la fe científica en la prioridad de los intereses de los inversores y en la legitimidad de la acumulación infinita de riqueza que esta permite, ya sea la fe religiosa en la doctrina del califa que promete la liberación de la dominación y humillación occidentales. Ambos pretenden garantizar el control del acceso a los recursos naturales más valorados. Ambos causan un inmenso sufrimiento injusto con la justificación de que los fines legitiman los medios. Ambos recurren con la misma sofisticación a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación para difundir su proselitismo. El radicalismo de ambos es del mismo quilate y el futuro que proclaman es igualmente distópico: un futuro indigno de la humanidad.

¿Acaso es posible un futuro digno entre los dos futuros indignos que acabo de referir: el minimalismo del mañana y el maximalismo del fundamentalismo? Pienso que sí, pero la historia de los últimos cien años nos obliga a múltiples cautelas. La situación de la que partimos no es brillante. Comenzamos el siglo XX con dos grandes modelos de transformación progresista de la sociedad: la revolución y el reformismo; y comenzamos el siglo XXI sin ninguno de ellos. La Revolución rusa radicalizó la opción entre los dos modelos y le dio consistencia política práctica. Con la Revolución de Octubre quedó claro para los trabajadores y campesinos (clases populares, diríamos hoy) que había dos vías para alcanzar un futuro mejor, que se avizoraba como poscapitalista, socialista. O la revolución, que implicaba ruptura institucional (no necesariamente violenta) con los mecanismos de la democracia representati-

va, quiebra de procedimientos legales y constitucionales, cambios bruscos en el régimen de propiedad o en el control de la tierra; o el reformismo, que implicaba el respeto por las instituciones democráticas y el avance gradual en las reivindicaciones de los trabajadores a medida que los procesos electorales les fuesen siendo más favorables. El objetivo era el mismo: socialismo.

Tras el fracaso de la Revolución alemana (1918-1921), se fue construyendo la idea de que en Europa y Estados Unidos (el Primer Mundo) el reformismo sería la vía preferida, mientras que en el Tercer Mundo (el mundo socialista soviético se fue construyendo como el Segundo Mundo) se optaría por la vía revolucionaria, como sucedió en China en 1949, o por alguna combinación entre las dos vías. Entretanto, con la subida de Stalin al poder, la Revolución rusa se transformó en una dictadura sanguinaria que sacrificó a sus mejores hijos en nombre de una verdad absoluta, que se imponía con la máxima violencia posible. O sea, la opción revolucionaria se transformó en un fundamentalismo radical que precedió a los que acabo de mencionar. A su vez, a medida que se iba liberando del colonialismo, el Tercer Mundo empezaba a comprobar que el reformismo no guiaría nunca al socialismo, sino más bien, como mucho, a un capitalismo de rostro humano, como el que estaba naciendo en Europa tras la Segunda Guerra Mundial. El Movimiento de Países No Alineados (1955-1961) proclamaba su intención de rechazar tanto el socialismo soviético como el capitalismo occidental.

Con la caída del Muro de Berlín, los dos modelos de transformación social colapsaron. La revolución se transformó en un fundamentalismo desacreditado y caduco que se desmoronó sobre sus propios fundamentos. A su vez, el reformismo democrático fue perdiendo el impulso reformista y, con ello, la densidad democrática. El reformismo pasó a significar la lucha desesperada para no perder los derechos de las clases populares (educación y salud públicas, seguridad social, infraestructuras y bienes públicos, como el agua) conquistados en el periodo anterior. El reformismo fue así languideciendo hasta transformarse en un ente escuálido y desfigurado que el fundamentalismo neoliberal reconfiguró por medio de un *lifting*, convirtiéndolo en el único modelo de democracia de exportación, la democracia liberal transformada en un instrumento del imperialismo, con derecho a intervenir en países enemigos o incivilizados y a destruirlos en nombre de tan codiciado trofeo.

Un trofeo que, al ser entregado, revela su verdadera identidad: una ruina iluminada con luces de neón, transportada en la carga de bombarderos militares y financieros (ajuste estructural), estos últimos pilotados por los CEO del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

En el estado actual de esta andadura, la revolución se convirtió en un fundamentalismo semejante al maximalismo de los fundamentalismos actuales, mientras que el reformismo se degradó hasta ser el minimalismo de la forma de gobierno cuya precariedad no le permite ver el futuro más allá del inmediato mañana. ¿Son estos dos fracasos históricos la causa directa o indirecta de esta opción que nos aprisiona, entre fundamentalismos distópicos y mañanas sin pasado mañana? Más importante que responder a esta cuestión, es crucial saber cómo salir de aquí, la condición para que el futuro sea otra vez posible. Avanzo una hipótesis: si históricamente la revolución y la democracia se opusieron y ambas colapsaron, tal vez la solución esté en reinventarlas de modo que convivan articuladamente. En otras palabras: democratizar la revolución y revolucionar la democracia. La artesanía de las prácticas propuesta por las epistemologías del Sur tiene en el punto de mira ese mismo objetivo. Ese será el tema de mi próximo libro.

BIBLIOGRAFÍA

Achebe, Ch. (1975), *Morning Yet on Creation Day: Essays*. Londres: Heinemann.

Ackerman, D. (1995), *A Natural History of the Senses*. Nueva York: Vintage.

Acosta, A. (2009), «Siempre más democracia, nunca menos», en Acosta, Martínez y Martínez Yánez (eds.), *El Buen Vivir: Una vía para el desarrollo*, 19-38. Quito: Abya- Yala.

— (2013), «Extractivism and Neoextractivism: Two Sides of the Same Curse», en Lang y Mokrani (eds.), *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America*, 61-87. Quito: Fundación Rosa Luxemburg.

— (2014), «Post-crecimiento y post-extractivismo: Dos caras de la misma transformación cultural», en Endara (ed.), *Post- Crecimiento y Buen Vivir: Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*, 93-122. Quito: Friedrich Ebert Stiftung.

Adorno, Th. (1997), *Aesthetic Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Akiba, O. (ed.) (2004), *Constitutionalism and Society in Africa*. Aldershot: Ashgate.

Alatas, S. (1974), «The Captive Mind and Creative Development», *International Social Science Journal*, 36(4): 691-99.

— (1993), «A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies», *Comparative Civilizations Review*, 29: 29-51.

— (1995) «The Sacralization of the Social Sciences: A Critique of an Emerging Theme in Academic Discourse», *Archives de sciences sociales des religions*, 91: 89-111.

— (2006a), *Alternative Discourses in Asian Social Sciences: Responses to Eurocentrism*. Nueva Delhi: Sage.

— (2006b), «From Jāmi'ah to University», *Current Sociology*, 54(1): 112-132.

— (2006c), «Ibn Khaldūn and Contemporary Sociology», *International Sociology*, 21(6): 782-795, doi:10.1177/0268580906067790, consultado el 1 de enero de 2019.

— (ed.) (2006d), *The Idea of Autonomous Sociology: Reflections on the State of the Discipline*. Londres: Sage.

— (2014), *Applying Ibn Khaldun: The Theory of a Lost Tradition in Sociology*. Londres: Routledge.

— y Sinha, V. (2001), «Teaching Classical Sociological Theory in Singapore: The Context of Eurocentrism», *Teaching Sociology*, 29(3): 316-331, doi:10.2307/1319190, consultado el 1 de enero de 2019.

Alcade, J. (2012), «La universidad popular desde José Carlos Mariátegui», *Con Nuestra América*, 2 de junio. http://connuestraamerica.blogspot.pt/2012/06/la-universidad-popular-desde-jose.html, consultado el 1 de enero de 2019.

Alvares, C. (2012), «A Critique of Eurocentric Social Science and the Question of Alternatives», en Alvares y Faruqi (eds.), *Decolonizing the University: The Emerging Quest for Non- Eurocentric Paradigms*, 135-161. Pulao Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Amin, Sh. (2015), *Conquest and Community: The Afterlife of Warrior Saint Ghazi Miyan*. Chicago: University of Chicago Press.

— (2018), «Making the Nation Habitable», en Meneses y Santos (eds.), *Knowledges Born in the Struggles: Constructing Epistemologies of the South*. Londres: Routledge.

Anderson, B. (2005), *Under Three Flags: Anarchism and the Anticolonial Imagination*. Londres: Verso [*Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*. Madrid: Akal, 2008].

Anderson, K. (2010), *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*. Chicago: University of Chicago Press.

Andrade, O. de (1990), *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo.

An-Na'im, A. A. (2006), *African Constitutionalism and the Role of Islam*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Apel, D. (2015), *Beautiful Terrible Ruins: Detroit and the Anxiety of Decline*. New Brunswick (Nueva Jersey): Rutgers UP.

Arboleda, S. (2002), «Paisanajes, Colonias y Movilización Social Afrocolombiana, en el Suroccidente Colombiano», en Hoffman, Mosquera y Pardo (eds.), *Afrodescendientes de las Américas: Trayectorias sociales e identidades. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, 399-420. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia ICAH/IRD/ILSA.

Asad, T. (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Asante, M. (1980), *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Búfalo (Nueva York): Amulefi.

— (1998), *The Afrocentric Idea*. Filadelfia: Temple UP.

— (2009), «Afrocentricity», página web de Molefi Kete Asante, 13 de abril, http://www.asante.net/articles/1/afrocentricity, consultado el 1 de enero de 2019.

Atalay, S. (2006), «Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice», *American Indian Quarterly*, 30(3): 280-310. doi:10.1353/aiq.2006.0015, consultado el 1 de enero de 2019.

— (2012), *Community-Based Archaeology: Research with, by and for Indigenous and Local Communities*. Berkeley: University of California Press.

AYUSH (2010), «We Are the Adivasi from Thane!», Adivasi Yuva Shakti, http://adivasiyuva.blogspot.com/2010/07/we-are-adivasi-from-thane.html, consultado el 1 de enero de 2019.

Babbitt, S. y Campbell, S. (eds.) (1999), *Racism and Philosophy*. Ithaca (Nueva York): Cornell UP.

Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham (Carolina del Norte): Duke UP.

Barrett, B. (1927), *The Jesuit Enigma*. Nueva York: Boni and Liverlight.
Bawa, V. (1996), «Gandhi in the 21st Century: Search for an Alternative Development Model», *Economic and Political Weekly*, 31 (47): 3048-3049.
Ba-Yunus, I. y Ahmad, F. (1985), *Islamic Sociology: An Introduction*. Cambridge: Islamic Academy.
Benicá, D. y Santos, E. (2013), «O caráter popular da educação superior», en Mafra, Romão y Santos (eds.), *Universidade popular: Teorias, práticas e perspectivas*, 51-80. Brasília: Liber Livro.
Benjamin, W. (1968), «Thesis on the Philosophy of History», *Illuminations*, 253-264. Nueva York: Schocken.
Bernasconi, R. (2003), *Race and Racism in Continental Philosophy*. Bloomington: Indiana UP.
Bhambra, G. (2007), *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
— (2014), *Postcolonial and Decolonial Reconstructions in Connected Sociologies*. Londres: Bloomsbury Academic.
— (2018), «Global Social Thought via the Haitian Revolution», en Meneses y Santos (eds.), *Knowledges Born in the Struggles: Constructing Epistemologies of the South*. Londres: Routledge.
— y Santos, B. de Sousa (2017), «Introduction: Global Challenges for Sociology», *Sociology*, 51 (1): 3-10. doi:10.1177/0038038516674665, consultado el 1 de enero de 2019.
Bilgrami, A. (2002), «Gandhi's Integrity: The Philosophy behind the Politics», *Postcolonial Studies*, 5(1): 79-93.
Binte Masud, S. (2011), «Sage Philosophy: Revisiting Oruka's African Ideology», *Journal of Black Studies*, 42(6): 874-886.
Bondurant, J. (1964), *Satyagraha vs. Duragraha: The Limits of Symbolic Violence*. Berkeley: Center for South Asia Studies, Institute of International Studies, University of California.
Bourdieu, P. (1979), *Distinction: La Critique Sociale du Jugement*. París: Minuit.
— (1990), *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity.
— (2002), *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner: Entretiens par Antoine Spire*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.
— (2003) *Méditations Pascaliennes*. París: Seuil.
Bourke, J. (2014), «Pain Sensitivity: An Unnatural History from 1800 to 1965», *Journal of Medical Humanities*, 35(3): 301-319. doi:10.1007/s10912-014-9283-7, consultado el 1 de enero de 2019.
Bragança, A. de (1976), *Amílcar Cabral*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
— y Wallerstein, I. (1978), «O caminho para a luta armada», en De Bragança y Wallerstein (eds.), *Quem é o inimigo*, vol. 2, Os movimentos de libertação nacional, 61-71. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
Burke, K. (1954), *Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*. Indianápolis: Bobbs-Merrill.
Butler, J. (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. Nueva York: Taylor and Francis.
— (2004), *Undoing Gender*. Nueva York: Routledge.
Cabral, A. (1969), «The Weapon of Theory», *Revolution in Guinea*, 90-111. Nueva York: Monthly Review Press.

— (1971), *Our People Are Our Mountains: Amilcar Cabral on the Guinean Revolution*. Londres: Committee for Freedom in Mozambique, Angola and Guiné.
— (1975), *Análise de Alguns Tipos de Resistência*. Lisboa: Seara Nova.
— (1976), *Obras escolhidas de Amílcar Cabral*, vol. 1, A arma da teoria: Unidade e luta. Lisboa: Seara Nova.
— (1982), «Uma situação de violência permanente», en De Bragança y Wallerstein (eds.), *Quem é o inimigo*, vol. 2, Os movimentos de libertação nacional, 107-110. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
Camara, A. (2001), *La philosophie politique de Léopold Sedar Senghor*. París: L'Harmattan.
Carrillo, A. (2015), «La investigación acción participativa: Entre las ciencias sociales y la educación popular», *La Piragua*, 41: 11-20.
Castiano, J. (2015), *Filosofia Africana: Da Sagacidade à Intersubjectivação com Viegas*. Maputo: Educar, Universidade Pedagógica.
Castleden, H., Morgan, V. y Neimanis, A. (2010), «Researchers' Perspectives on Collective/Community Co-authorship in Community-Based Participatory Indigenous Research», *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*, 5 (4): 23-32. doi:10.1525/jer.2010.5.4.23, consultado el 1 de enero de 2019.
Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2007), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
Césaire, A. (1955), *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine.
— (1957), *Letter to Maurice Thorez*. París: Présence Africaine.
Chabot, S. y Duyvendak, J. (2002), «Globalization and Transnational Diffusion between Social Movements: Reconceptualizing the Dissemination of the Gandhian Repertoire and the 'Coming Out' Routine», *Theory and Society*, 31(6): 697-740.
Chagas, M. y Gouveia, I. (2014), «Museologia social: Reflexões e práticas», *Cadernos do* CEOM, 27(41): 9-22.
Chakrabarty, D. (2010), «The Legacies of Bandung: Decolonization and the Politics of Culture», en Lee (ed.), *Making a World after Empire: The Bandung Moment and Its Political Afterlives*, 45-68. Athens: Ohio UP.
Chambers, I. (2012), «The Museum of Migrant Modernities», en Ferrara (ed.), *Cultural Memory, Migrating Modernities and Museum Practices*, 13-32. Milán: MELA.
— *et al.* (eds.) (2014), *The Postcolonial Museum: The Arts of Memory and the Pressures of History*. Farnham: Ashgate.
—, Grechi, G. y Nash, M. (eds.) (2014). *The Ruined Archive*. Milán: MELA.
Chancosa, B. (2014), «Sumak Kawsay desde la visión de la mujer», en García y Guazha e Hidalgo-Capitán (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, 221-228. Huelva y Cuenca: FIUCUHU.
Chatterjee, P. (1984), «Gandhi and the Critique of Civil Society», en Guha (ed.), *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, vol. 3, 153-195. Nueva Delhi: Oxford UP.
Chilcote, R. (1991), *Amilcar Cabral's Revolutionary Theory and Practice: A Critical Guide*. Boulder (Colorado): Lynne Rienner.
Chomsky, N. (1987), *The Chomsky Reader*. Nueva York: Pantheon.

— (2010), *Making the Future: The Unipolar Imperial Moment*. San Francisco: City Lights.
— (2014), *Masters of Mankind: Essays and Lectures, 1969-2013*. Chicago: Haymarket.
— (2016), *Who Rules the World?* Nueva York: Metropolitan.
Chrétien, J. (2003), *Hand to Hand: Listening to the Work of Art*. Nueva York: Fordham UP.
Classen, C. (ed.) (2005), *The Book of Touch*. Oxford: Berg.
— (ed.) (2014), *A Cultural History of the Senses in the Age of Empire*. Londres: Bloomsbury.
Colson, R. L. (2011), «Arresting Time, Resisting Arrest: Narrative Time and the African Dictator in Ngũgĩ Wa Thiong'o's Wizard of the Crow», *Research in African Literatures*, 42(1): 133-153.
Comaroff, J. y Comaroff, J. (1991), *Of Revelation and Revolution*, vol. 1, Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago: University of Chicago Press.
— (1997), *Of Revelation and Revolution*, vol. 2, The Dialectics of Modernity on a South African Frontier. Chicago: University of Chicago Press.
— (2012), *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving toward Africa*. Boulder (Colorado): Paradigm.
— (2013), «Writing Theory from the South: The Global Order from an African Perspective», *World Financial Review*, 13 de noviembre: 17-20.
CONADEP (1984), *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
Connell, R. (2007), *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge: Polity.
— (2014), «Using Southern Theory: Decolonizing Social Thought in Theory, Research and Application», *Planning Theory*, 13(2): 210-223. doi:10.1177/1473095213499216, consultado el 1 de enero de 2019.
Cooper, C. (ed.) (2007), *Politics of Orality*. Leiden: Brill.
Csordas, Th. J (1990), «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos*, 18(1): 5-47.
Cunha, T. (2014), *Never Trust Sindarela. Feminismos, Pós-colonialismos, Moçambique e Timor-Leste*. Coímbra: Edições Almedina.
Curti, L. (2012), «Beyond White Walls», en Ferrara (ed.), *Cultural Memory, Migrating Modernities and Museum Practices*, 187-203. Milán: MELA.
Dallmayr, F. (2002), *Dialogue among Civilizations: Some Exemplary Voices*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
Dalton, D. (1993), *Mahatma Gandhi: Nonviolent Power in Action*. Nueva York: Columbia UP.
— (ed.) (1996), *Mahatma Gandhi: Selected Political Writings*. Indianápolis: Hackett.
Danowsky, D. y Viveiros de Castro, E. (2017), *The Ends of the World*. Cambridge: Polity.
Dantwala, M. (1995), «Gandhi's and Ruskin's Unto This Last», *Economic and Political Weekly*, 30 (44): 2793-2795.
Darwin, Ch. (1872), *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Londres: John Murray.
Das, V. (2007), *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.

— (2015), *Affliction: Health, Disease, Poverty*. Nueva York: Fordham UP.
Davis, A. Y. (1974), *Angela Davis: An Autobiography*. Nueva York: Random House.
Dawdy, Sh. (2010), «Clockpunk Anthropology and the Ruins of Modernity», *Current Anthropology*, 51(6): 761-793.
Desai, A. y Vahed, G. (2016), *The South African Gandhi: Stretcher- Bearer of Empire*. Stanford (California): Stanford UP.
Despret, V. (2002), *Quand le loup habitera avec l'agneau*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.
Dewey, J. (1922), *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. Nueva York: Henry Holt.
— (1928), «Body and Mind», *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 4(1): 3-19.
Dhaouadi, M. (1996), *Toward Islamic Sociology of Cultural Symbols*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen.
Diagne, S. (2013), *L'encre des savants: Réflexions sur la philosophie en Afrique*. París: Présence Africaine.
Di Bello, P. y Koureas, G. (eds.) (2010), *Art, History and the Senses: 1830 to the Present*. Farnham: Ashgate.
Dirk, D. *et al.* (2016), *To Dare Imagining: Rojava Revolution*. Nueva York: Autonomedia.
Draper, J. (ed.) (2003), *Orality, Literacy, and Colonialism in Southern Africa*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
— (ed.) (2004), *Orality, Literacy, and Colonialism in Antiquity*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
Du Bois, W. (1943), «As the Crow Flies», *Amsterdam News*, 9 de enero.
Duker, S. (1966), *Listening: Readings*. Nueva York: Scarecrow.
Dussel, E. (1995), *The Invention of the Americas: Eclipse of «the Other» and the Myth of Modernity*. Nueva York: Continuum.
— (2000), «Europe, Modernity and Eurocentrism», *Nepantla: Views from South*, 1(3): 465-478.
— (2002), «World-System and 'Trans' Modernity», *Nepantla: Views from South*, 2(3): 221-245.
— (2005), «Europa, modernidade e eurocentrismo», en Lander (ed.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latinoamericanas*, 24-32. Buenos Aires: CLACSO.
— (2008), «Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies», en Dussel, Jauregui y Moraña (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, 335-349. Durham (Carolina del Norte): Duke UP.
Echevarria, T. y Sernatinger, A. (2014), «The Making of Capitalist Patriarchy: Interview with Silvia Federici», *The North Star*, 24 de febrero.
Echeverría, B. (2011), *Critica da Modernidade Capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.
Elst, K. (2001), *Decolonizing the Hindu Mind: Ideological Development of Hindu Revivalism*. Nueva Delhi: Rupa.
Escobar, A. (2005), «Economics and the Space of Modernity», *Cultural Studies*, 19 (2): 139-175. doi:10.1080/09502380500077714, consultado el 1 de enero de 2019.

— (2008), *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham (Carolina del Norte): Duke UP.
— (2010), «Latin America at a Crossroads», *Cultural Studies*, 24(1): 1-65.
— (2011), *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton (Nueva Jersey): Princeton UP.
Esteva, G. (2006), *Celebración del Zapatismo*. Oaxaca: Ediciones ¡Basta!
— (2007a), «The Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca», *Latin American Perspectives*, 34(1): 129-144. doi:10.1177/0094582x06297615, consultado el 1 de enero de 2019.
— (2007b), «El camino de la democracia radical», *Bajo el volcán*, 13.
— (2007c), «Oaxaca: The Path of Radical Democracy», *Socialism and Democracy*, 21(2): 74-96. doi:10.1080/08854300701388146, consultado el 1 de enero de 2019.
—, Stuchul, D. y Prakash, M. (2005), «From the Pedagogy for Liberation to Liberation from Pedagogy», en Bowers y Apffel-Marglin (eds.), *Rethinking Freire: Globalization and Environmental Crisis*, 82-98. Mahwah (Nueva Jersey): Lawrence Erlbaum.
—, Valencia, R. y Venegas, D. (2008), *Cuando hasta las piedras se levantan: Oaxaca, México, 2006*. Buenos Aires: Antropofagia.
Fals Borda, O. (1970), *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual*. México: Nuestro Tiempo.
— (1986), *Conocimiento y poder popular: Lecciones con campesinos de Nicaragua, Mexico, Colombia*. Bogotá: Punta de Lanza.
— (1988), *Knowledge and People's Power: Lessons with Peasants in Nicaragua, Mexico and Colombia*. Nueva Delhi: Indian Social Institute.
— (2009), *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre/CLACSO.
— y Mora-Osejo, L. (2007), «Beyond Eurocentrism: Systematic Knowledge in a Tropical Context. A Manifesto», en Santos (ed.), *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledges for a Decent Life*, 397-406. Lanham (Maryland): Lexington.
Fanon, F. (1967a), *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove [*Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009].
— (1967b), *Toward the African Revolution*. Nueva York: Grove.
— (1968), *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grove [*Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: FCE, 2010].
Federici, S. (2004), *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*. Nueva York: Autonomedia.
Fernández Buey, F. (2009), *Por una universidad democrática: Escritos sobre la universidad y los movimientos universitarios (1965-2009)*. Barcelona: El Viejo Topo.
Fernández Retamar, R. (2016), *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO.
Ferrara, A. (2015), *Assessing the Long-Term Impact of Truth Commissions*. Londres: Routledge.
Feyerabend, P. K. (1975), *Against Method: Outline of Anarchistic Theory of Knowledge*. Londres: New Left.
Finnegan, R. (2005), «Tactile Communication», en Classen (ed.), *The Book of Touch*, 18-25. Oxford: Berg.

— (2012), *Oral Literature in Africa*. Cambridge: Cambridge Open Book.
Foley, J. M. (2012), *Oral Tradition and the Internet Pathways of the Mind*. Urbana: University of Illinois Press.
Forgacs, D. (ed.) (2000), *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*. Nueva York: New York UP.
Foucault, M. (1969), *L'Archéologie du Savoir*. París: Gallimard.
— (1995), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nueva York: Vintage.
Fox, R. (1987), *Gandhian Utopia: Experiments with Culture*. Boston: Beacon.
— (1997), «Passage from India», en Fox y Starn (eds.), *Between Resistance and Revolution: Cultural Politics and Social Protest*, 65-82. New Brunswick (Nueva Jersey): Rutgers UP.
Fraleigh, S. (1987), *Dance and the Lived Body*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
— (1994), «Good Intentions and Dancing Moments: Agency, Freedom, and Self-Knowledge in Dance», en Neisser (ed.), *The Perceived Self Ecological and Interpersonal Sources of Self Knowledge*, 102-111. Cambridge: Cambridge UP.
Freire, P. (1967), *Educação como Prática da Liberdade*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
— (1970), *Pedagogy of the Oppressed*. Nueva York: Continuum.
— (1974), *Pedagogia do Oprimido*. Río de Janeiro: Paz e Terra [*Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005].
— (1985), *The Politics of Education: Culture Power and Liberation*. South Hadley (Massachusetts): Bergin and Garvey.
Fujimura, J. (2007), «Authorizing Knowledge in Science and Anthropology», en Santos (ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life*, 105-128. Lanham (Maryland): Lexington.
Fuller, S. W. (2003), «The Unended Quest for Legitimacy in Science», *Philosophy of the Social Sciences*, 33(4): 472-478. doi:10.1177/0048393103258148, consultado el 2 de enero de 2019.
Gade, A. M. (2004), *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'ān in Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
Galison, P. y Stump, D. (eds.) (1996), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford (California): Stanford UP.
Gandhi, M. (1942), «Village Swaraj», *Harijan*, 26 de julio.
— (1951), *Selected Writings of Mahatma Gandhi*. Boston: Beacon.
— (1956), *The Gandhi Reader*. Bloomington: Indiana UP.
— (1987), «Introduction», en Murthy (ed.), *Mahatma Gandhi and Leo Tolstoy: Letters*, 1-43. Long Beach (California): Long Beach Publications.
— (1999a), «Accident?», *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 3, 209. Nueva Delhi: Publications Division Government of India. http://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/mahatma-gandhi-collected-works-volume-1.pdf, consultado el 2 de enero de 2019.
— (1999b), «Letter to 'The Natal Advertiser'», *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 1, 206-207. Nueva Delhi: Publications Division Government of India. http://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/mahatma-gandhi-collected-works-volume-1.pdf, consultado el 2 de enero de 2019.
— (1999c), «Neither a Saint nor a Politician», *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 20, 303-307. Nueva Delhi: Publications Division Government of India. http://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/

mahatma-gandhi-collected-works-volume-20.pdf, consultado el 2 de enero de 2019.
— (1999d), «A Note», *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 96, 311. Nueva Delhi: Publications Division Government of India. http:// www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/mahatma-gandhi-collected-works-volume-96.pdf.
— (1999e), «Speech at Gandhi Seva Sangh», *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 65, 408-412. Nueva Delhi: Publications Division Government of India. http://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/mahatma-gandhi-collected-works-volume-65.pdf.
— (1999f), «Speech at Opening of Tibbi College, Delhi», *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 22, 340-343. Nueva Delhi: Publications Division Government of India. http://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/mahatma-gandhi-collected-works-volume-22.pdf.
— (2001), *Satyagraha in South Africa*. Ahmedabad: Navajivan.
— (2009), *India of My Dreams*. Ahmedabad: Rajpal and Sons.
— (2013), «What Has Hinduism Done for Us?», *Hinduism According to Gandhi: Thoughts, Writings and Critical Interpretation*, 52-56. Nueva Delhi: Orient.
Garrow, D. (1986), *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference*. Nueva York: William Morrow.
Geertz, C. (1989), «Anti Anti-relativism», en Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, 12-34. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press [*Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós, 1996].
Gellner, E. (1979), *Spectacles and Predicaments*. Cambridge: Cambridge UP.
Giarraca, N. (2008), «Notas metodológicas: 'Experiencia de investigación' desde lugares diferentes (Algunas reflexiones acerca del intelectual comprometido)», en Esteva, Valencia y Venegas (eds.), *Cuando hasta las piedras se levantan: Oaxaca, México, 2006*, 121-136. Buenos Aires: Antropofagia.
Gibson, N. (ed.) (1999), *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*. Amherst (Nueva York): Humanity.
Gilroy, P. (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge (Massachusetts): Harvard UP.
Giraldo, O. (2014), *Utopías en la era de la supervivencia: Una interpretación del buen vivir*. Ciudad de México: Ítaca, Universidad Autónoma de Chapingo.
Giroux, H. (1985), «Introduction», en Freire, *The Politics of Education: Culture, Power, and Liberation*. Nueva York: Bergin and Garvey.
— (1992), *Border Crossings: Cultural Workers and the Politics of Education*. Nueva York: Routledge.
Gitlin, T. (2000), «Afterword», en Wright Mills, *The Sociological Imagination*, 229-243. Oxford: Oxford UP.
Glissant, É. (1989), *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville: University Press of Virginia.
— (2009), *Philosophie de la Relation*. París: Gallimard.
— (2010), *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Gluckman, M. (1955), *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Mánchester: Manchester UP.
González Casanova, P. (1969), *Sociología de la explotación*. Ciudad de México: Siglo XXI.
— (ed.) (1984-1985), *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, 4 vols. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (1996), «El colonialismo global y la democracia», en Amin y González Casanova (eds.), *La nueva organización capitalista mundial vista desde el sur*, vol. 2, El Estado y la política en el sur del mundo, 11-144. Barcelona: Anthropos, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México.
— (2006), «Colonialismo Interno (una redefinición)», en Amadeo, Boron y González (eds.), *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y perspectivas*, 409-434. Buenos Aires: CLACSO.
Goody, J. (1987), *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge UP.
— (2000), *The Power of the Written Tradition*. Washington D. C.: Smithsonian Institution Press.
Goonatilake, S. (1995), *Toward a Global Science: Mining Civilizational Knowledge*. Nueva Delhi: Vistaar.
Gordon, J. (2005), «The General Will as Political Legitimacy: Disenchantment and Double Consciousness in Modern Democratic Theory», tesis doctoral, University of Pennsylvania.
— (2014), *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau Through Fanon*. Nueva York: Fordham UP.
—, Gordon, L., Kamugisha, A. y Roberts, N. (eds.) (2016), *Journeys in Caribbean Thought: The Paget Henry Reader*. Londres: Rowman and Littlefield International.
Gordon, L. (1995a), *Bad Faith and Antiblack Racism*. Amherst (Nueva York): Humanity.
— (1995b), *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York: Routledge.
— (ed.) (1997a), *Black Existential Philosophy*. Nueva York: Routledge.
— (1997b), *Her Majesty's Other Children*. Lanham (Maryland): Rowman and Littlefield.
— (2000), *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. Nueva York: Routledge.
— (2007), «Problematic People and Epistemic Decolonization: Toward the Postcolonial in Africana Political Thought», en Persram (ed.), *Postcolonialism and Political Theory*, 121-142. Boulder (Colorado): Lexington.
— (2015), *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. Nueva York: Fordham UP.
— (en prensa), *«No Longer Enslaved, Yet Not Quite Free»: Essays on Freedom, Justice, and the Decolonization of Knowledge*. Nueva York: Fordham UP.
—, Ciccariello-Maher, G. y Maldonado-Torres, N. (2013), «Frantz Fanon, Fifty Years On: A Memorial Roundtable», *Radical Philosophy Review*, 16(1): 307-324.
—, Sharpley-Whiting, D. y White, R. (eds.) (1996), *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
Gorman, A. (2005), «Anarchists in Education: The Free Popular University in Egypt (1901)», *Middle Eastern Studies*, 41(3): 303-320.
Gould, C. (1983), *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. Totowa (Nueva Jersey): Rowman and Allanheld.
Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Nueva York: International.

Gready, P. (2011), *The Era of Transitional Justice: The Aftermath of the Truth and Reconciliation Commission in South Africa and Beyond*. Oxford: Routledge.
Grosfoguel, R. (2014), «Breves notas acerca del Islam y los Feminismos Islámicos», *Tabula Rasa*, 21: 11-29.
— (2016a), «Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico», *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 1(4): 33-45. doi:10.15304/ricd.1.4.3295, consultado el 2 de enero de 2019.
— (2016b), «What Is Racism», *Journal of World-Systems Research*, 22(1): 9-15.
Gudynas, E. (2009), *El mandato ecológico: Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Abya Yala.
— (2011), «Buen Vivir: Today's Tomorrow», *Development*, 54(4): 441-447. doi:10.1057/dev.2011.86, consultado el 2 de enero de 2019.
Guerrero Arias, P. (2016), *Colonialidad del Saber e Insurgencia de las Sabiduría Otras: Corazonar las Epistemologías Hegemónicas, Como Respuesta de Insurgencia (de)colonial*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar (Sede Ecuador).
Guha, R. (1982), «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, vol. 1. Nueva Delhi: Oxford UP.
— (ed.) (1989), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford UP.
Gumbrecht, H. (2004), *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford (California): Stanford UP.
Gupta, D. (2009), «Gandhi before Habermas: The Democratic Consequences of Ahimsa», *Economic and Political Weekly*, 44 (10): 27-33.
Guru, G. (2009), «Introduction», en Guru (ed.), *Humiliation, Claims and Context*, 1-19. Nueva Delhi: Oxford UP.
— (2012a), «Egalitarian and Social Sciences in India», en Guru y Sarukkai (eds.), The *Cracked Mirror: An Indian Debate on Experience and Theory*, 9-28. Nueva Delhi: Oxford UP.
— (2012b), «Experience, Space and Justice», en Guru y Sarukkai (eds.), *The Cracked Mirror: An Indian Debate on Experience and Theory*, 71-106. Nueva Delhi: Oxford UP.
— y Sarukkai, S. (eds.) (2012), *The Cracked Mirror: An Indian Debate on Experience and Theory*. Nueva Delhi: Oxford UP.
Gutiérrez, G. (1971), *Teologia de la Liberación: Perspectivas*. Lima: Editorial Universitaria CEP.
Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort M.: Suhrkamp [*Teoría de la acción comunicativa*, tt. I y II, trad. de M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 2.ª reimp. 2018].
— (1984), *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon.
— (1985), «A Philosophico- Political Profile», *New Left Review*, 1(151): 75-105.
Haraway, D. (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge.
— (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham (Carolina del Norte): Duke UP.
Hardiman, D. (2003), *Gandhi in His Time and Ours*. Nueva Delhi: Permanent Black.

Harris, J. (1992), *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method*. La Salle (Illinois): Open Court.

Hart, R. (1999), «Beyond Science and Civilization: A Post- Needham Critique», *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 16: 88-114.

Hayek, F. A. von (2011), *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.

Hendrick, G. (1956), «The Influence of Thoreau's 'Civil Disobedience' on Gandhi's Satyagraha», *New England Quarterly*, 29(4): 462-471.

Henry, P. (1996), «Fanon, African and Afro-Caribbean Philosophy», en Gordon, Sharpley-Whiting y White (eds.), *Fanon: A Critical Reader*, 220-243. Oxford: Blackwell.

— (2000), *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Nueva York: Routledge.

Hidalgo-Capitán, A., Guillén García, A. y Deleg Guazha, N. (2014), «El indigenismo ecuatoriano y el Sumak Kawsay: Entre el buen salvaje y la paja del páramo», en García, Guazha e Hidalgo-Capitán (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, 13-23. Huelva/Cuenca: FIUCUHU.

Hirsch, S. y Walt, L. van der (eds.) (2010), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940*. Leiden: Brill.

Hodkinson, S. y Chatterton, P. (2006), «Autonomy in the City? Reflections on the Social Centres Movement in the UK», *City: Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action* 10(3): 305-315.

Holbraad, M., Pedersen, M. y Viveiros de Castro, E. (2014), «The Politics of Ontology — Theorizing the Contemporary», *Cultural Anthropology*, 13 de enero. https://culanth.org/fieldsights/461-the-politics-of-ontology, consultado el 2 de enero de 2019.

Hollis, E. y Lukes, S. (eds.) (1982), *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.

Hooper-Greenhill, E. (1992), *Museums and the Shaping of Knowledge*. Londres: Routledge.

— (2000), *Museums and the Interpretation of Visual Culture*. Londres: Routledge.

Horkheimer, M. y Adorno, Th. (1972), *Dialectic of Enlightenment*. Nueva York: Herder and Herder.

Horton, R. y Finnegan R. (eds.) (1973), *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*. Londres: Faber and Faber.

Hountondji, P. (ed.) (1997), *Endogenous Knowledge: Research Trails*. Dakar: CODESRIA.

— (2002), *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Athens: Ohio UP.

— (ed.) (2007), *La Rationalité, une ou plurielle?* Dakar: CODESRIA.

— (2009), «Knowledge of Africa, Knowledge by Africans: Two Perspectives on African Studies», *RCCS Annual Review*, (1): 1-11. doi:10.4000/rccsar.174, consultado el 2 de enero de 2019.

Howe, S. (2002), *Ireland and Empire: Colonial Legacies in Irish History and Culture*. Oxford: Oxford UP.

Hui, A. (2016), *The Poetics of Ruins in Renaissance Literature*. Nueva York: Fordham UP.

Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I, Husserliana XIII*. La Haya: Martinus Nijhoff.

Huxley, A. (1933), «Economists, Scientists, and Humanists», en Adams (ed.), *Science in the Changing World*, 209-223. Londres: Allen and Unwin.

Huyssen, A. (2006), «Nostalgia for Ruins», *Grey Room*, 23: 6-21.

Hymans, J. (1971), *Leopold Sedar Senghor: An Intellectual Biography*. Edimburgo: Edinburgh UP.

Jorasvsky, D. (1970), *Lysenko Affair*. Chicago: University of Chicago Press.

Jordens, J. (1998), *Gandhi's Religion: A Homespun Shawl*. Londres: Macmillan.

Jung, C. (1967), «Alchemical Studies», en Read, Fordham y Adler (eds.), *The Collected Works of C. G. Jung*, 6-7. Princeton (Nueva Jersey): Princeton UP.

— (1969), *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton (Nueva Jersey): Princeton UP [*Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Obra Completa 9/1, trad. de C. Gauger, Trotta, Madrid, ²2010].

Kadri, A. (2007), «Histoire du système d'enseignement colonial en Algérie», en Abécassis, Boyer, Falaize *et al.*, *La France et l'Algérie: Leçons d'histoire*, 19-39. Lyon: Institut national de recherche pédagogique.

Kagame, A. (1956), *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Bruselas: Académie Royale des Sciences Coloniales.

Kane, Ch. H. (1963), *Ambiguous Adventure*. Nueva York: Walker.

Kane, O. (2012), *Non-Europhone Intellectuals*. Dakar: CODESRIA.

Kasturi, L. y Mazumdar, V. (eds.) (1994), *Women and Indian Nationalism*. Nueva Delhi: Vikas.

Keats, J. (1958), *The Letters*, 2 vols. Cambridge: Cambridge UP.

Keller, E. (2002), «Ethnic Federalism, Fiscal Reform, Development and Democracy in Ethiopia», *African Journal of Political Science*, 7(1): 21-50.

Khaldun, I. (1958), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 vols. Princeton (Nueva Jersey): Princeton UP.

Khodarkovsky, M. (2004), *Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500-1800*. Bloomington: Indiana UP.

Khoshoo, T. (1995), *Mahatma Gandhi, an Apostle of Applied Human Ecology*. Nueva Delhi: Tata Energy Research Institute.

Kitchen, H. (1967), «A Conversation with Eduardo Mondlane», *Africa Report*, 12(8): 31-32, 49-51.

Klein, N. (2013), «Dancing the World into Being: A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson», *yes! Magazine*, 3 de marzo. http://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson, consultado el 2 de enero de 2019.

Kordig, C. (1978), «Discovery and Justification», *Philosophy of Science*, 45: 110-117.

Kovach, M. (2009), *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversation and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press.

Krausz, M. (ed.) (1989), *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.

Kusch, R. (1998-2003), *Obras completas*. Rosario: Fundación Ross.

Lacey, H. (2015), «Science, Emancipation and the Variety of Forms of Knowledge», *Metascience*, 24: 159-162.

Lakoff, G. y Johnson, M. (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Nueva York: Basic Books.

Lal, V. (2009), «Gandhi's West, the West's Gandhi», *New Literary History*, 40(2): 281-313.

Laplantine, F. y Nouss, A. (2001), *Métissages*. París: Pauvert.

Latour, B. (1987), *Science in Action*. Cambridge (Massachusetts): Harvard UP.

— (1999), *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge (Massachusetts): Harvard UP.

— (2004), «How to Talk about the Body? The Normative Dimension of Science Studies», *Body and Society*, 10(2-3): 205-229.

León, I. (ed.) (2009), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.

Leopold, A. [(1933) 1986], *Game Management*. Nueva York: Charles Scribner's Sons. Madison: University of Wisconsin Press.

— (1949), *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Nueva York: Oxford UP.

Lévi- Strauss, C. (1973), *Tristes Tropiques*. Londres: Jonathan Cape [*Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 2017].

Leyva, X. *et al.* (eds.) (2014), *Prácticas Otras de Conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*, 3 vols. San Cristóbal de las Casas: Chiapas Cooperativa Editorial Retos.

Lloyd, G. (1984), *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lugones, M. (2003), *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions against Multiple Oppressions*. Lanham (Maryland): Rowman and Littlefield.

— (2007), «Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System», *Hypatia*, 22(1): 186-209.

— (2010a), «The Coloniality of Gender», en Escobar y Mignolo (eds.), *Globalization and the Decolonial Option*», 369-390. Londres: Routledge.

— (2010b), «Toward a Decolonial Feminism», *Hypatia*, 25(4): 742-759. doi:10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x, consultado el 2 de enero de 2019.

Lukács, G. (1971), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Londres: Merlin.

Lupien, P. (2011), «The Incorporation of Indigenous Concepts of Plurinationality into the New Constitutions of Ecuador and Bolivia», *Democratization*, 18(3): 774-796. doi:10.1080/13510347.2011.563116, consultado el 2 de enero de 2019.

Luthuli, A. (1982), «On the Rivonia Trial», en De Bragança y Wallerstein (eds.), *The African Liberation Reader: Documents of the National Liberation Movements*, vol. 2, *The National Liberation Movements*, 41-42. Londres: Zed.

Luxemburgo, R. (2010), *Rosa Luxemburg: Socialism or Barbarism: Selected Writings. Edited and with an introduction by Paul Le Blanc and Helen Scott*. Nueva York: Pluto.

Macdonald, Sh. (ed.) (1998), *The Politics of Display: Museums, Science, Culture*. Londres: Routledge.

— y Fyfe, G. (1996), *Theorizing Museums*. Oxford: Blackwell.

Macedo, D. (2004), «Foreword», en Freire, *Pedagogy of Indignation*, ix-xxv. Boulder (Colorado): Paradigm.

Magubane, Z. (2004), *Bringing the Empire Home: Race, Class and Gender in Britain and Colonial South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Maldonado-Torres, N. (2007), «On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept», *Cultural Studies*, 21(2-3): 240-270. doi:10.1080/09502380601162548, consultado el 2 de enero de 2019.
— (2008), *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC: Duke UP.
— (2011), «Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique: an Introduction», *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2): 1-15.
— (2016), «The Crisis of the University in the Context of Neoapartheid: A View from Ethnic Studies», en Grosfoguel, Hernández y Rosen Velásquez (eds.), *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without*, 39-52. Lanham (Maryland): Lexington.
Mamdani, M. (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton (Nueva Jersey): Princeton UP.
Martínez, M. (2007), «The Squatters' Movement: Urban Counter – Culture and Alter- Globalization Dynamics», *South European Society and Politics*, 12(3): 379-398.
Marx, K. y Engels, F. (1974), *The German Ideology*. Londres: Lawrence and Wishart.
Masolo, D. (2003), «Philosophy and Indigenous Knowledge: An African Perspective», *Africa Today*, 50(2): 21-38.
— (2016), «African Sage Philosophy», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/african-sage/, consultado el 2 de enero de 2019.
Mayo, P. (1995), «The 'Turn to Gramsci' in *Adult Education: A Review*», *International Gramsci Society Newsletter*, 4: 2-9.
Mazama, A. (ed.) (2003), *The Afrocentric Paradigm*. Trenton (Nueva Jersey): Africa World.
Mbembe, A. (1992), «Provisional Notes on the Postcolony», *Africa*, 62(1): 3-37. doi:10.2307/1160062, consultado el 2 de enero de 2019.
— (2003), «Necropolitics», *Public Culture*, 15(1): 11-40. doi:10.1215/08992363-15-1-11, consultado el 2 de enero de 2019.
— (2016), «Decolonizing the University: New Directions in Arts and Humanities», *Higher Education*, 15(1): 29-45.
McKenna, Ph. (2017), «Standing Rock's Pipeline Fight Brought Hope, Then More Misery», InsideClimate News, abril. https://insideclimatenews.org/news/30032017/dakota-access-pipeline-standing-rock-protests-oil-obama-donald-trump, consultado el 2 de enero de 2019.
McLellan, D. (ed.) (2000), *Karl Marx: Selected Writings*. Nueva York: Oxford UP.
McRuer, R. (2006), *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. Nueva York: New York UP.
Mehta, U. (1962), «Gandhi and Thoreau», *Indian Journal of Political Science*, 23(1-4): 252-257.
Memmi, A. (1953), *La Statue de sel*. París: Corrêa.
Mendes, J. M. (2017), «Carry Their Rights, Their Own Way: la lucha de los Dalit por la igualdad», en Mendes y Sousa Santos (eds.), *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*, 327-363. Madrid: Akal.
Meneses, M. P. (2010), «O indígena africano e o colono europeu: A construção das diferenças por processos legais», *E-cadernos CES*, 7: 68-93.

— (2011), «Images outside the Mirror? Mozambique and Portugal in World History», *Human Architecture*, 9: 121-137.
— (2016), «Os sentidos da descolonização: Uma análise a partir de Moçambique», OPSIS, 16(1): 26-44.
Menon, R. (2011), *Making a Difference: Memoirs from the Women's Movement in India*. Nueva Delhi: Women Unlimited.
Mercier, L. (1986), *Les universités populaires 1899-1914*. París: Éditions ouvrières.
Merleau-Ponty, M. (1962), *Phenomenology of Perception*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
— (1963), *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon.
— (1964a), «Eye and Mind», en Edie (ed.), *The Primacy of Perception*, 159-190. Evanston (Illinois): Northwestern UP.
— (1964b), *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.
— (1978), *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. París: J. Vrin.
Mies, M. (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres: Zed.
Mignolo, W. (2013), «Geopolitics of Sensing and Knowing: On (De)Coloniality, Border Thinking, and Epistemic Disobedience», *Confero: Essays on Education Philosophy and Politics*, 1(1): 129-150. doi:10.3384/confero.2001-4562.13v1i1129, consultado el 2 de enero de 2019.
Mills, C. Wright (1948), *The New Men of Power: America's Labor Leaders*. Nueva York: Harcourt Brace.
— (1951), *White Collar: The American Middle Classes*. Nueva York: Oxford UP.
— (1956), *The Power Elite*. Nueva York: Oxford UP.
— (2000), *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford UP.
Minawi, M. (2016), *The Ottoman Scramble for Africa: Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz*. Stanford (California): Stanford UP.
Miscevic, N. (2000), *Rationality and Cognition: Against Relativism-Pragmatism*. Toronto: University of Toronto Press.
Misirhiralall, S. (2013), «Dance as Portrayed in the Media.» *Journal of Aesthetic Education*, 47(3): 72-95.
Mol, A. (1999), «Ontological Politics: A Word and Some Questions», en Hassard y Law (eds.), *Actor Network Theory and Beyond*, 74-89. Oxford: Blackwell.
— (2002), *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham (Carolina del Norte): Duke UP.
Mondlane, E. (1969), *The Struggle for Mozambique*. Harmondsworth: Penguin.
Montagu, A. (1971), *Touching: The Human Significance of the Skin*. Nueva York: Columbia UP [*El tacto. La importancia de la piel en las relaciones humanas*. Barcelona: Paidós, 2004].
Morales, Evo (2009), *Constitution of the Plurinational State of Bolivia*. La Paz, Bolivia: LFVP.
Morris, E. (2015), «Universidades populares e as epistemologias do Sul», tesis doctoral, CES/FEUC, Universidade de Coimbra.
Moser, S. (2006), *Wondrous Curiosities: Ancient Egypt at the British Museum*. Chicago: University of Chicago Press.
Mudimbe, V. (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana UP.
— (1994), *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana UP.

Mukherjee, M. (2010), *India in the Shadows of Empire: A Legal and Political History, 1774-1950*. Nueva Delhi: Oxford UP.

Mukherjee, N. (2009), «Open Letter to Noam Chomsky», *KAFILA – 10 Years of a Common Journey*, 21 de octubre. https://kafila.online/2009/10/21/open-letter-to-noam-chomsky-nirmalangshu-mukherjee, consultado el 2 de enero de 2019.

Myers, R. y Peattie, M. (eds.) (1984), *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*. Princeton (Nueva Jersey): Princeton UP.

Naess, A. (1973), «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary», *Inquiry*, 16(1): 95-100.

— (1989), *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Oslo: Universitetet i Oslo.

— (2002), *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*. Athens: Georgia UP.

Nahón, A. (2017), *Imágenes en Oaxaca: Arte, política y memoria*. Guadalajara: CIESAS.

Nanda, B. (2007), *In Search of Gandhi: Essays and Reflections*. Nueva Delhi: Oxford UP.

Nandy, A. (1987), *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*. Oxford: Oxford UP.

— (1988), «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance», *Alternatives: Global, Local, Political*, 13(2): 177-194. doi:10.1177/030437548801300202, consultado el 2 de enero de 2019.

— (1995), *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists*. Nueva Delhi: Oxford UP.

Nasioka, K. (2017), *Ciudades en Insurrección: Oaxaca 2006 / Atenas 2008*. Guadalajara: CIESAS.

Ndlovu-Gatsheni, S. (2008), «Who Ruled by the Spear? Rethinking the Form of Governance in the Ndebele State», *African Studies Quarterly*, 10(2-3): 71-94.

— (2013), *Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization*. Dakar: CODESRIA.

— (2016), *The Decolonial Mandela: Peace, Justice and the Politics of Life*. Nueva York: Berghahn.

Needham, J. (1954), *Science and Civilization in China*, 6 vols. Cambridge: Cambridge UP.

Newmeyer, F. (1986), *Linguistic Theory in America*. Nueva York: Academic Press.

Nietzsche, F. (1974), *Assim falava Zaratustra*. Lisboa: Presença [*Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2016].

Niezen, R. (2013), *Truth and Indignation: Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*. Toronto: University of Toronto Press.

Nkrumah, K. (1965), *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism*. Nueva York: International.

— (1970), *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-colonization*. Nueva York: Monthly Review Press.

— (1973), *Revolutionary Path*. Nueva York: International.

Norris, Ch. (1997), *Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*. Malden (Massachusetts): Blackwell.

Ntuli, P. (1988), «Orature: A Self Portrait», en Owusu (ed.), *Storms of the Heart: an Anthology of Black Arts and Culture*, 209-218. Londres: Camden.

Nussbaum, M. (2004), «Emotions as Judgments of Value and Importance», en Solomon (ed.), *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, 183-199. Oxford: Oxford UP.
Nyamnjoh, F. (2016), *#RhodesMustFall: Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa*. Mankon: Langaa Research and Publishing.
Nyerere, J. (1967), *Freedom and Unity: A Selection from Writings and Speeches 1952-65*. Londres: Oxford UP.
— (1968), *Freedom and Socialism – Uhuru na Ujamaa*. Dar es Salaam: Oxford UP.
Ong, W. (1982), *Orality and Literacy*. Londres: Routledge.
Ortega y Gasset, J. (1942), *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente.
Oruka, O. (ed.) (1990), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill.
— (1997), «Mahatma Gandhi and Humanism in Africa», en Graness y Kresse (eds.), *Sagacious Reasoning: Henry Odera Oruka in Memoriam*, 133-138. Fráncfort M.: P. Lang.
Orwell, G. (1949), *1984: A Novel*. Nueva York: New American Library.
— (1950), «Reflections on Gandhi», *Shooting an Elephant, and Other Essays*, 93-103. Nueva York: Harcourt Brace.
Oyewùmí, O. (1997), *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Pantham, Th. (1988), «On Modernity, Rationality, and Morality: Habermas and Gandhi», *Indian Journal of Social Science*, 2: 187-208.
Parekh, B. (1997), *Gandhi: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP.
Parel, A. (ed.) (1997), *Gandhi: «Hind Swaraj» and Other Writings*. Cambridge: Cambridge UP.
— (2000), «Introduction: Gandhian Freedoms and Self-Rule», en Parel (ed.), *Gandhi, Freedom and Self- Rule*, 9. Oxford: Lexington.
Parviainen, J. (1998), *Bodies Moving and Moved: A Phenomenological Analysis of the Dancing Subject and the Cognitive and Ethical Values of Dance Art*. Tampere: Tampere Universit.
— (2002), «Bodily Knowledge: Epistemological Reflections on Dance», *Dance Research Journal*, 34(1): 11-26.
Patel, S. (2014), «Gazing Backward or Looking Forward: Colonial Modernity and the Making of a Sociology of Modern India», en Arjomand (ed.), *Social Theory and Regional Studies in the Global Age*, 437-460. Albany: State University of New York Press.
Paterson, M. (2007), *The Senses of Touch: Haptics, Affects and Technologies*. Oxford: Berg.
Péju, M. (1960), «To Die for De Gaulle?», *Temps Modernes*, 175-176, octubre-noviembre: 43-45.
Podemos (2016), *Un país para la gente: Bases políticas para un gobierno estable y con garantías*. https://podemos.info/wp-content/uploads/2016/02/un-pais-para-la-gente.pdf, consultado el 2 de enero de 2019.
Poerksen, B. (2004), «'Truth Is What Works': Francisco J. Varela on Cognitive Science, Buddhism, the Inseparability of Subject and Object, and the Exaggerations of Constructivism – a Conversation», *The Certainty of Uncertainty: Dialogues Introducing Constructivism*, 85-108. Exeter: Imprint Academic.
Polanska, D. y Piotrowski, G. (2015), «The Transformative Power of Cooperation between Social Movements: Squatting and Tenants' Movements in Poland», *City: Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action*, 19 (2-3): 274-296.

Praeg, L. (2014), *A Report on Ubuntu*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu/Natal Press.

Prasad, A. (2006), «Beyond Modern vs. Alternative Science Debate Analysis of Magnetic Resonance Imaging Research», *Economic and Political Weekly*, 21: 219-227.

Prasad, Sh. (2001), «Towards an Understanding of Gandhi's Views on Science», *Economic and Political Weekly*, 36: 3721-3732.

Prashad, V. (2008), *The Darker Nations: A People's History of the Third World*. Nueva York: New Press.

Prescott, J. (2012), *Taste Matters*. Londres: Reaktion.

Prigogine, I. (1980), *From Being to Becoming*. San Francisco: Freeman.

— (1997), *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. Nueva York: Free Press.

Puiggrós, A. (1984), *Educación popular en América Latina: Orígenes, polémicas y perspectivas*. Ciudad de México: Nueva Imagen.

Quijano, A. (1991), «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú indígena*, 29: 11-20.

— (2005), *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Rabinow, P. y Bennett, G. (2012), *Designing Human Practices: An Experiment with Synthetic Biology*. Chicago: University of Chicago Press.

Ramose, M. (1992), «African Democratic Tradition: Oneness, Consensus and Openness: A Reply to Wamba-dia-Wamba», *Quest: An International African Journal of Philosophy*, 6(2): 63-83.

— (2001), «An African Perspective on Justice and Race», *Polylog: Forum for Intercultural Philosophizing*, 2: 1-27.

Ray, M. (ed.) (2007), *The English Writings of Rabindranath Tagore*, 8 vols. Nueva Delhi: Atlantic.

Reiss, J. y Sprenger, J. (2017), «Scientific Objectivity», en Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, primavera. https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/scientific-objectivity/, consultado el 2 de enero de 2019.

Remedios, F. (2003), «Fuller and Rouse on the Legitimation of Scientific Knowledge», *Philosophy of the Social Sciences*, 33(4): 444-463. doi:10.1177/0048393103257965, consultado el 2 de enero de 2019.

Ribeiro, D. (1996), *Mestiço é que é bom*. Río de Janeiro: Revan.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1993), «La Raíz: Colonizadores y Colonizados», en Barrios y Rivera Cusicanqui (eds.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, 25-139. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

— (2012), «Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization», *South Atlantic Quarterly*, 111(1): 95-109. doi: 10.1215/00382876-1472612, consultado el 1 de enero de 2019.

— y Arze, R. (1986), «Taller de historia oral andina: Proyecto de investigación sobre el espacio ideológico de las rebeliones andinas a través de la historia oral (1900-1950)», en Deler y Saint-Geours (eds.), *Estados y Naciones en los Andes*, 83-99. Lima: Institut français d'études andines.

Roberts, N. (2004), «Fanon, Sartre, Violence, and Freedom», *Sartre Studies International*, 10(2): 139-160.

Rodney, W. (1981), *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington D.C.: Howard UP.

Rodríguez Maeso, S. (2015), «'Civilising' the Roma? The Depoliticisation of (Anti-)Racism within the Politics of Integration», *Identities*, 22(1): 53-70. doi:10.1080/1070289x.2014.931234, consultado el 2 de enero de 2019.

Roht-Arriaza, N. y Mariezcurrena, J. (eds.) (2006), *Transitional Justice in the Twenty-First Century: Beyond Truth versus Justice*. Cambridge: Cambridge UP.

Romão, J. y Loss, A. (2013), «A universidade popular no Brasil», en Mafra, Romão y Santos (eds.), *Universidade popular: Teorias, práticas e perspectivas*, 81-124. Brasilia: Liber Livro.

Rouse, J. (2002), *How Scientific Practices Matter*. Chicago: University of Chicago Press.

— (2003), «Remedios and Fuller on Normativity and Science», *Philosophy of the Social Sciences*, 33(4): 464-471. doi:10.1177/0048393103257991, consultado el 2 de enero de 2019.

— (2007), «Social Practices and Normativity», *Philosophy of the Social Sciences*, 37(1): 46-56. doi:10.1177/0048393106296542, consultado el 2 de enero de 2019.

— (2016), «The Conceptual and Ethical Normativity of Intra-active Phenomena», *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 30. doi:10.20415/rhiz/030.e01, consultado el 2 de enero de 2019.

Roy, A. (2014), «The ngo-ization of Resistance», *Toward Freedom*, 8 de septiembre. http://towardfreedom.com/33-archives/globalism/3660-arundhati-roy-the-ngo-ization-of-resistance, consultado el 2 de enero de 2019.

Rudolph, Ll. (1996), «Contesting Civilizations: Gandhi and the Counter-Culture», en Mukherjee y Ramswamy (eds.), *Facets of Mahatma Gandhi*. Vol. 4, *Ethics, Religion and Culture*, 41-93. Nueva Delhi: Deep and Deep.

Ruskin, J. (1872), *Unto This Last*. Nueva York: John Wiley.

Rustin, B. (1971), *Down the Line: The Collected Writings of Bayard Rustin*. Chicago: Quadrangle.

Sadlier, D. (1998), *An Introduction to Fernando Pessoa: Modernism and the Paradoxes of Authorship*. Gainesville: University Press of Florida.

Santi, M. (2008), «Entrevista a Marlon Santi, Presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE): 'Apoyamos el sí a la constitución, pero no las políticas del Gobierno nacional'», entrevista de S. de Castro, M. de Castro y M. Delcan, *Rojo y Negro*, 24 de septiembre. http://www.rojoynegro.info/articulo/sections/entrevista-marlon-santi-presidente-la-confederacion-nacionalidades-indigenas-del-0/, consultado el 2 de enero de 2019.

Santos, B. de Sousa (1987), «Law: A Map of Misreading. Toward a Post-modern Conception of Law», *Journal of Law and Society*, 14(3): 279-302.

— (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York: Routledge.

— (2002), *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*. Londres: Butterworths.

— (ed.) (2003), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

— (ed.) (2004), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. Ciudad de México: FCE.

— (2005a), *Foro Social Mundial. Manual de Uso*. Barcelona: Icaria.

— (2005b), «Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization», en Santos y Rodríguez Garavito (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, 1-26. Cambridge: Cambridge UP.
— (ed.) (2005c), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
— (ed.) (2005d), *Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
— (2006), *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. Londres: Zed.
— (ed.) (2007a), *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. Londres: Verso.
— (ed.) (2007b), *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life*. Lanham (Maryland): Lexington.
— (2007c), «Dos democracias, dos legalidades: el presupuesto participativo en Porto Alegre, Brasil», en Santos y Rodríguez Garavito (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*, 278-301. Barcelona: Anthropos.
— (2007d), *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. La Paz: Plural.
— (2008), «El Foro Social Mundial y la Izquierda Global», *El Viejo Topo*, 240: 39-62.
— (2009a), *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI/CLACSO.
— (2009b), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.
— (ed.) (2009c), As *Vozes do Mundo*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
— (2010a), *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre.
— (2010b), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
— (ed.) (2011), *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: FCE.
— (2014a), *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Boulder (Colorado): Paradigm.
— (2014b), *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Bogotá: Siglo del Hombre/Siglo XXI.
— (2014c), *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
— (2015a), «Conhecimento científico e popular: Construindo a ecologia de saberes», en Campos Búrigo, Ferreira Carneiro, Friedrich *et al.* (eds.), *Dossiê Abrasco: Um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde*, 196-410. Río de Janeiro y São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio.
— (2015b), *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: OXFAM/CIDES-UMSA/Ministerio de Autonomías.
— (2015c), «Towards a Socio-Legal Theory of Indignation», en Baxi, McCrudden y Paliwala (eds.), *Global and Theoretical Contexts: Essays in Honour of William Twining*, 115-142. Cambridge: Cambridge UP.
— (2017a), *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Madrid: Morata.
— (2017b), «The Resilience of Abyssal Exclusions in Our Societies: Toward a Post-Abyssal Law» – *Montesquieu Lecture, Tilburg Law Review*, 22: 237-258.

— (2017c), *Decolonising the University: The Challenge of Deep Cognitive Justice*. Cambridge: Cambridge Scholars.
— (2018a), *Las Bifurcaciones del Orden. Revolución, ciudad, campo e indignación*. Madrid: Trotta/Siglo del Hombre/ILSA.
— (2018b), *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham: Duke UP.
— y Mudimbe, V. (2013), «Conversa do Mundo II – Boaventura e Valentin Y. Mudimbe», ALICE, 20 de junio. http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-ii-valentin-y-mudimbe-and-boaventura-de-sousa-santos/?lang=pt, consultado el 3 de enero de 2019.
— y Ramose, M. B. (2014), «Conversa do Mundo VI — Boaventura e Mogobe B. Ramose», Alice, 5 de marzo. http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/democratising-democracy/conversation-of-the-world-vi-boaventura-and-mogobe-b-ramose/?lang=pt, consultado el 3 de enero de 2019.
— y Rivera Cusicanqui, S. (2013), «Conversa do Mundo IV – Boaventura e Silvia Rivera Cusicanqui.» Alice, 16 de octubre. http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/?lang=pt, consultado el 3 de enero de 2019.
—, Arriscado Nunes, J. y Meneses, M. P. (2005), «Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», en Santos (ed.), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, 26-68. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
—, Arriscado Nunes, J. y Meneses, M. P. (2007), «Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference», en Santos (ed.), *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, xvix-lxii. Londres: Verso.
— y Mendes, J. M. (eds.) (2017), *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*. Madrid: Akal
— y Sena Martins, B. (eds.) (2019), *El Pluriverso de los Derechos Humanos. La diversidad de las luchas por la dignidad*. Madrid: Akal.
Santos, E., Ferreira Mafra, J. y Romão, J. E. (eds.) (2013), *Universidade popular: Teorias, práticas e perspectivas*. Brasilia: Liber Livro.
Sardar, Z. (1988), *The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World*. Nueva York: Mansell.
Sarukkai, S. (2012a), «Experience and Theory: From Habermas to Gopal Guru», en Guru y Sarukkai (eds.), *The Cracked Mirror: An Indian Debate on Experience and Theory*, 29-45. Nueva Delhi: Oxford UP.
— (2012b), «Phenomenology of Untouchability», en Guru y Sarukkai (eds.), *The Cracked Mirror: An Indian Debate on Experience and Theory*, 157-199. Nueva Delhi: Oxford UP.
Sauvy, A. (1952), «Trois Mondes, Une Planète», *L'observateur*, 118: 14.
Schavelzon, S. (2015), *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: CLACSO/Abya-Yala.
Schickore, J. (2014), «Scientific Discovery», en Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, primavera. https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/scientific-discovery/, consultado el 3 de enero de 2019.
— y Steinle, F. (eds.) (2006), *Revisiting Discovery and Justification: Historical and Philosophical Perspectives on the Context Distinction*. Dordrecht: Springer.

Schmidt, E. (1991), «Patriarchy, Capitalism, and the Colonial State in Zimbabwe», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 16(4): 732-756.

Schopenhauer, A. (2010), *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*. Oxford: Clarendon [*Parerga y paralipómena*, vols. I y II, trad., introd. y notas de P. López de Santa María, Trotta, Madrid, ²2009 y 2009].

Schultz, K. (2003), *Listening: A Framework for Teaching across Differences*. Nueva York: Teachers College.

Scocuglia, A. C. (2009), «Paulo Freire e Boaventura de Sousa Santos: Pedagogia crítica e globalização contra-hegemônica», en Gadotti, Mafra, y Scocuglia, *Globalização, educação e movimentos sociais: 40 anos da Pedagogia do Oprimido*, 114-123. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire.

Scott, J. (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven (Connecticut): Yale UP.

— (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven (Connecticut): Yale UP.

Seamon, D. y Zajonc, A. (eds.) (1998), *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature*. Albany: State University of New York Press.

Sekyi-Out, A. (1996), *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge (Massachusetts): Harvard UP.

Senghor, L. (1961), *Nation et Voie Africaine du Socialisme*. París: Présence Africaine.

— (1971), «Problématique de la Négritude», *Présence Africaine*, 78(2): 3-26.

Senier, S. (ed.) (2014a), *Dawnland Voices: An Anthology of Indigenous Writing from New England*. Lincoln: University of Nebraska Press.

— (2014b), «Decolonizing the Archive: Digitizing Native Literature with Students and Tribal Communities», *Resilience: A Journal of the Environmental Humanities*, 1(3).

SENPLADES (2009), *República del Ecuador. Plan Nacional de Desarrollo. Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.

Shariarti, A. (1979), *On the Sociology of Islam*. Berkeley: Mizan.

Shaw, Sh. (2013), «The Difference between Rap and Hip- Hop», *Ebony*, 19 de septiembre. http://www.ebony.com/entertainment-culture/the-difference-between-rap-hip-hop-798#axzz4bVRStHEg, consultado el 3 de enero de 2019.

Sheets-Johnstone, M. (1994), *The Roots of Power: Animate Form and Gendered Bodies*. Chicago: Open Court.

— (1998), *Bodies Moving and Moved: A Phenomenological Analysis of the Dancing Subject and the Cognitive and Ethical Values of Dance Art*. Tampere: Tampere UP.

— (1999), *The Primacy of Movement*. Ámsterdam: John Benjamins.

Shor, I. y Freire, P. (1987), *A Pedagogy for Liberation: Dialogues on Transforming Education*. Londres: Bergin and Garvey.

Shridharani, K. (1939), *War without Violence: The Sociology of Gandhi's Satyagraha*. Nueva York: Harcourt Brace.

Singh, B. (ed.) (1988), *Jawaharlal Nehru on Science and Society: A Collection of His Writings and Speeches*. Nueva Delhi: Nehru Memorial Museum and Library.

Skurnik, Walter (1965), «Léopold Sedar Senghor and African Socialism», *Journal of Modern African Studies*, 3(3): 349-369.

Slate, N. (2012), *Colored Cosmopolitanism*. Cambridge (Massachusetts): Harvard UP.
Slater, D. (1992), «Theories of Development and Politics of the Post-modern – Exploring a Border Zone», *Development and Change*, 233(3): 283-319.
Smith, L. (2012), *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres: Zed.
Somjee, S. (2000), «Oral Traditions and Material Culture: An East Africa Experience», *Research in African Literatures*, 31(4): 97-103.
Spelman, E. (1988), *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Theory*. Boston: Beacon.
Spinoza, B. (1888), *The Ethics*. Nueva York: G. P. Putnam's Sons.
Spivak, G. (1988), «Can the Subaltern Speak?», en Grossberg y Nelson (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, 271-314. Urbana: University of Illinois Press.
Standing, G. (2011), *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury: Bloomsbury Academic.
Stengers, I. (2013), *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. París: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
Stephenson, M. (2002), «Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia», *Latin American Research Review*, 37(2): 99-118.
Stoler, A. L. (2009), *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton (Nueva Jersey): Princeton UP.
Subrahmanyam, S. (ed.) (1998), *Sinners and Saints: The Successors of Vasco da Gama*. Nueva Delhi: Oxford UP.
— (2012), *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700*. Londres: Wiley.
Sukarno (1955), «Speech at the Opening of the Bandung Conference, April 18 1955», *Modern History Sourcebook*. http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/mod/1955sukarno-bandong.html, consultado el 3 de enero de 2019.
Tagore, R. (2007), *The English Writings of Rabindranath Tagore: Essays, Lectures, Addresses*. Nueva Delhi: Atlantic.
— y Dasgupta, U. (2009), *The Oxford India Tagore: Selected Writings on Education and Nationalism*. Nueva Delhi: Oxford UP.
Taussig, M. (1993), *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Nueva York: Routledge.
— (2004), *My Cocaine Museum*. Chicago: University of Chicago Press [*Mi museo de la cocaína*. Popayán: Universidad del Cauca, 2013].
— (2012), «Excelente Zona Social», *Cultural Anthropology*, 27(3): 498-517.
Thayer, S. (1982), «Social Touching», en Foulkes y Schiff (eds.), *Tactual Perception: A Sourcebook*», 263-304. Cambridge: Cambridge UP.
Thiong'o, Ngũgĩ wa (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Londres: Heinemann [*Descolonizar la mente*. Barcelona: Debolsillo, 2015].
— (2006), *Wizard of the Crow*. Nueva York: Pantheon.
— (2007), «Notes Towards a Performance Theory of Orature», *Performance Research*, 12(3): 4-7.
— (2009), *Something Torn and New: An African Renaissance*. Nueva York: Basic Civitas.
— (2012), *Globalectics: Theory and the Politics of Knowing*. Nueva York: Columbia UP.

THOA (1988), *El indio Santos Marka T'ula: Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
— (1995), *El Ayllu: Pasado y Futuro de los Pueblos Indígenas*. La Paz: Aruwiyiri.
Thoreau, H. (1849) «Resistance to Civil Government», en Peabody (ed.), *Aesthetic Papers*. Nueva York: G. P. Putnam.
— (1957), *Walden and Civil Disobedience*, Paul (ed.). Boston: Houghton Mifflin.
Tolstói, L. (1987), «A Letter to a Hindu», en Srinivasa Murthy (ed.), *Mahatma Gandhi and Leo Tolstoy: Letters*, 44-60. Long Beach: Long Beach Publications.
— (2007), *The Kingdom of God Is within You*. Nueva York: Cosimo Classics.
Tomatis, A. (1991), *The Conscious Ear: My Life of Transformation through Listening*. Barrytown (Nueva York): Station Hill.
— (2005), *The Ear and the Voice*. Lanham (Maryland): Scarecrow.
Torres, C. (1990), *The Politics of Nonformal Education in Latin America*. Nueva York: Praeger.
— (ed.) (1995), *Education and Social Change in Latin America*. Albert Park: James Nicholas.
— (ed.) (2001), *Paulo Freire e a agenda da educação latino-americana no século XXI*. Buenos Aires: CLACSO.
Tortosa, J. (2011), *Maldesarrollo y mal vivir: Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Abya-Yala.
Tuana, N. (1992), *Women and the History of Philosophy*. Nueva York: Paragon House.
— y Tong, R. (eds.) (1994), *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation, and Application*. Boulder (Colorado): Westview.
Turner, V. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.
Tutton, M. (2012), «Young, Urban and Culturally Savvy, Meet the Afropolitans», CNN, 17 de febrero. http://edition.cnn.com/2012/02/17/world/africa/who-are-afropolitans/index.html, consultado el 3 de enero de 2019.
Twining, W. (2000), *Globalization and Legal Theory*. Cambridge: Cambridge UP.
Uberoi, J. (1978), *Science and Culture*. Nueva Delhi: Oxford UP.
— (1984), *The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist*. Nueva Delhi: Oxford UP.
— (2002), *The European Modernity: Science, Truth and Method*. Nueva Delhi: Oxford UP.
Unceta, K. (2014), «Post crecimiento y desmercantilización: Propuestas para el Buen vivir», en Endara (ed.), *Post-Crecimiento y Buen Vivir: Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*, 59-92. Quito: Friedrich Ebert Stiftung (FES-ILDIS).
Valls, A. (ed.) (2005), *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca (Nueva York): Cornell UP.
Vieira, S. (2010), *Participei, por isso testemunho*. Maputo: Ndjira.
Visvanathan, Sh. (1997), *Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development*. Nueva Delhi: Oxford UP.
Viveiros de Castro, E. (2014), *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal.
Waithe, M. (1987), *History of Women Philosophers*. Dordrecht: Kluwer Academic.

Waldmüller, J. (2014), «Buen Vivir, Sumak Kawsay, 'Good Living': An Introduction and Overview», *Alternautas: (Re)Searching Development: The Abya Yala Chapter*, 4 de junio. http://www.alternautas.net/blog/2014/5/14/buen-vivir-sumak-kawsay-good-living-an-introduction-and-overview, consultado el 3 de enero de 2019.

Wallerstein, I. (2006), *European Universalism: The Rhetoric of Power*. Nueva York: New Press.

Walsh, C. (2002), «The (Re)articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge», *Nepantla: Views from South*, 3(1): 61-97.

— (2008), «(Post)coloniality in Ecuador: The Indigenous Movement's Practices and Politics of (Re)signification and Decolonization», en Dussel, Jáuregui y Moraña (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, 506-518. Durham (Carolina del Norte): Duke UP.

— (2009), *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.

— (2010), «Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (De)colonial Entanglements», *Development*, 53(1): 15-21. doi:10.1057/dev.2009.93, consultado el 3 de enero de 2019.

Wamba dia Wamba, E. (1991), «Some Remarks on Culture, Development and Revolution in Africa», *Journal of Historical Sociology*, 4(3): 219-253.

Warren, K. (2009), *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations between Men and Women Philosophers*. Lanham (Maryland): Rowman and Littlefield.

— (2015), «Feminist Environmental Philosophy», en Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, invierno. https://plato.stanford.edu/entries/feminism-environmental/, consultado el 3 de enero de 2019.

Wilhelm, R. y Jung, C. G. (1999), *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*. Londres: Routledge.

Wilson, W. A. y Yellow Bird, M. (eds.) (2005), *For Indigenous Eyes Only: A Decolonization Handbook*. Santa Fe (Nuevo México): School of American Research.

Wiredu, K. (1996), *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Indianápolis: Indiana UP.

— (1998), «Toward Decolonizing African Philosophy and Religion», *African Studies Quarterly*, 1(4): 17-46.

Wolin, Sh. (1990), *Contemporary Authors: New Revision Series*, vol. 28. Detroit: Gale Research.

Wynter, S. (1989), «Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles», *World Literature Today*, 63(4): 637-648.

— (2003), «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation – an Argument», CR: *The New Centennial Review*, 3(3): 257-337. doi:10.1353/ncr.2004.0015, consultado el 3 de enero de 2019.

Young, R. (2015), *Dissent: The History of an American Idea*. Nueva York: New York UP.

Zack, N. (ed.) (2000), *Women of Color and Philosophy: A Critical Reader*. Malden (Massachusetts): Blackwell.

Zucker, P. (1961), «Ruins: An Aesthetic Hybrid», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 20(2): 119-130.

ÍNDICE ANALÍTICO

Achebe, Chinua: 376
Acosta, Alberto: 191
adivasi (población tribal de la India): 130, 133, 325, 327, 329, 334
Adorno, Theodor: 78, 235
afroamericanos: 173
— movimiento por los derechos civiles: 298, 320, 322s, 340
afrocentricidad: 174
ahimsa: 34, 111 (*v. t.* no violencia)
Alatas, Syed: 83, 171
alfabetización: 104, 372
alianzas: 52s, 66, 124s, 133s, 149, 198, 369, 380s
— contrahegemónicas: 63, 239s, 241, 248, 337, 347
(*v. t.* boicot)
ALICE, proyecto – Espejos Extraños, lecciones imprevistas: 17s, 263, 395
Allende, Salvador: 384
Amin, Shahid: 170
An-Na'im, Abdullahi Ahmed: 77
anarquismo: 62, 292s, 312, 384s
—, Chomsky y: 308, 312s, 314
—, Gandhi y: 85, 313
Anderson, Benedict: 293s
Anderson, Kevin: 73s
Andrade, Oswald de: 18, 224, 293
anekantavada (pluridimensionalidad de la verdad): 299
Angola: 122
apartheid: 22, 33, 111, 120, 372, 402
— Comisión Verdad y Reconciliación: 33, 104
apropiación contrahegemónica: 280, 297, 406
—, definición de: 60
Arboleda, Santiago: 156
archivo: 214, 276s
—, ambigüedad del: 277
— de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales: 393s
— insurgente: 18, 281-284, 405
— palimpsesto: 279ss
—, problema del: 41
—, sociología de las emergencias y: 232
(*v. t.* museos)
Argelia: 122, 192, 373
Argentina: 295
—, desaparecidos de: 284
—, universidades populares de: 389s
Aristóteles: 24, 115, 255
artesanía de las prácticas: 65ss, 107s, 216s, 345s, 363
Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO): 209s
Asante, Molefi: 173s
Asociación Madres de Plaza de Mayo (Argentina): 389
Atalay, Sonya: 220
autodeterminación (*v. swaraj*)
autonomía: 55, 91, 150, 366
— de la ciencia: 75s, 196s, 213, 216, 218, 223, 260s

— de la UPMS: 395
— de las ONG: 58
—, Gandhi y: 313s, 327s, 333-336
autoría: 15, 24, 41s, 195, 215, 232, 263
— cognitiva: 269s
—, cuestión de la: 23, 90
—, problema de la: 38, 90
—, tipos de: 90ss
(*v. t.* superautores)
autoritarismo: 360, 368
—, anarquismo *versus*: 293
— del Estado mexicano: 210
—, fraccionismo y: 363
—, vanguardismo y: 230

Bâ, Amadou Hampâté: 93
Bacon, Francis: 34, 186
Banco Mundial: 216, 409
Bandung, Conferencia de (1955): 112s, 292
Baxi, Upendra: 281, 326
Bélgica: 326
Benjamin, Walter: 216
Bentham, Jeremy: 241
Berlín, Conferencia de (1884-1885): 168
Berlín, Muro de: 14, 365, 408
Betances, Ramón: 293
Bhabha, Homi: 172
Bhambra, Gurminder: 177s
bifurcación: 226, 379
Blanqui, Louis: 293
Bloch, Ernst: 39, 57
Boal, Augusto: 348
boicot: 52s, 111, 322 (*v. t.* alianzas)
Bolivia: 99, 115, 324, 354
— Constitución de: 34, 37, 326, 328ss, 332, 377
Bourdieu, Pierre: 55s
— discriminación social: 254
— *habitus*: 105ss
Bourke, Joanna: 257
Bragança, Aquino de: 119, 122
Brasil: 283, 290, 349, 354, 390
— como colonialismo de colonos: 165
— Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST): 98, 389
— Partido de los Trabajadores: 382
—, *quilombolas* de: 283, 396
budismo: 299, 301
buen vivir (*v. sumak kawsay*)
Burke, Kenneth: 186, 188, 400

Cabral, Amílcar: 92, 117-123
califa: 407
cambio climático: 182, 366
Canadá: 326
—, Foro Social Mundial en: 205
—, pueblos indígenas de: 192, 219, 296
—, universidad popular en: 386
caos: 67, 73, 75, 135, 278, 319
capitalismo: 14, 21, 31, 50, 52, 163-166, 296, 316, 400s, 405
—, alternativa al: 27, 332, 344
— como modo de dominación: 48, 65, 81, 107, 130
—, ecologías de saberes y: 40, 216s
—, epistemologías del Norte y: 28s, 180ss
—, Habermas y: 298, 338
—, inconsciente colectivo y: 244
—, Nyerere y: 114s
— universidad: 367s, 370-374, 377ss
(*v. t.* neoliberalismo)
Caribbean Philosophical Association (Asociación Filosófica Caribeña): 173
ceguera
— estética: 68
—, Habermas y: 305
— ideológica: 118
Centro de Estudios y Acciones Solidarias de Maré (CEASM): 285
Césaire, Aimé: 116, 123, 167
chachawarmi (igualdad de género): 32, 34
Chagas, Mário: 18, 283, 285
Chakrabarty, Dipesh: 114
Chambers, Ian: 280
Chatterjee, Partha: 311
Chiapas, México: 232, 355, 389 (*v. t.* zapatistas)
Chile: 295, 349, 384
China: 113, 183, 185, 271, 408
—, escritura en: 102
chivos expiatorios: 401s

Chomsky, Noam: 306
—, Gandhi y: 312ss
—, Habermas y: 298, 303-306, 331
—, Mukherjee sobre: 312
— sobre la guerra de Vietnam: 307s
Chrétien, Jean-Louis: 235, 238s
«cibertura»: 96
ciencia: 24, 29s, 47s, 55s, 70, 75-78
— alternativa: 82s
—, autonomía de la: 197s, 213s, 223s, 260s
— china: 78, 183s
—, filosofía de la: 68, 196s, 264
—, Freud y: 249
—, Gandhi y: 83-89
—, pluralismo de la: 54s, 79-82, 197, 207s
—, política y: 196s, 308, 312
ciencia abisal: 190, 199ss, 219, 223-226, 243s, 261, 269, 379
ciencia posabisal: 205, 207s, 211-214, 217s, 223-226, 231, 246s, 343, 359s, 363
—, capitalismo universitario y: 379
— metodología: 206ss, 214-217
—, mingas epistémicas y: 212ss, 231
ciencias sociales: 40, 45, 57, 81, 161s, 186ss, 252, 359, 384, 386
— abisales: 223, 227
—, Chomsky y: 306ss
—, dualidad de las: 73
— posabisales: 228
—, privilegio epistemológico de las: 106
clase trabajadora: 51, 77s, 272, 384s
Colombia: 137s, 271s, 348
—, movimientos de campesinos en: 295
—, pueblos afrodescendientes de: 156
«colonialidad»:
—, Maldonado-Torres sobre: 46, 101s, 164, 270
—, Quijano sobre: 31, 48s, 102
colonialismo: 21-34, 45, 138s, 161, 163s, 174s, 181, 184, 319, 327, 408
— agrario: 81
—, artesanía de las prácticas y: 65s
—, Cabral y: 116s, 120s
— Conferencia de Bandung: 112s, 292s
—, definición de: 162
—, ecologías de saberes y: 375
—, Fanon y: 51, 166s
—, Gandhi y: 293s, 316
— histórico: 46s, 49s, 52ss, 102s, 174ss
— intelectual: 352s
— interno: 31, 74, 130, 328, 340, 372
— invertido: 369
—, Marx y: 73
— portador de civilización: 229s
— portugués: 121s, 349
—, Sukarno y: 113
—, temporalidad del: 216
—, universidad y: 83, 368, 370-373, 377ss
Comaroff, Jean: 103, 178s
Comaroff, John: 103, 178s
comunismo: 37, 113, 309s, 319 (*v. t.* marxismo)
«concientización»: 157, 349, 357-360
Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE): 331
Congreso Nacional Africano (CNA): 120, 319
Congress of Racial Ecuality (CORE, Congreso para la Igualdad Racial): 323
Connell, Raewyn: 178
conocer con: 213s, 227-231, 244s, 248ss
—, conocer sobre *versus*: 175s, 190, 239
— sentir con: 257s
conocimiento(s): 40, 78
— artesanal: 76, 79, 99, 190, 202s, 207, 212s, 217, 232, 273, 357s, 381, 387
— ausente: 23, 55, 189
— científico: 23, 26, 28, 55, 80, 201, 212s, 261s, 273, 357, 380, 385, 406s
—, desmonumentalización del: 16, 41, 107s, 260-286

—, docta ignorancia y: 72, 388
— endógeno: 169
— nacidos en la lucha: 21, 41, 75, 79, 124, 136, 194ss, 224, 274, 292
— popular: 26, 194, 341, 358ss, 367
—, valor de mercado del: 81, 180, 378ss, 381
conocimiento(s) artesanal(es): 41, 116s, 130, 195, 203, 206, 213
— conocimiento científico *versus*: 76, 214, 225, 341s, 387
conocimiento científico: 26ss, 41, 54ss, 80ss, 93, 162, 178, 197ss, 201, 213, 261s, 265, 273s, 361, 385s
— *versus* conocimiento artesanal: 189s, 193, 357ss, 382
conocimiento corpóreo: 125, 136s, 150
—, Parviainen sobre: 145
conocimiento corporizado: 137, 140, 144
conocimiento-prisma: 206s
«consciencismo»: 115
Constitución: 35, 61s, 324, 326, 330s
— boliviana: 34, 326, 328
— de Sudáfrica: 33
— ecuatoriana: 34, 328, 332
— española: 325s
Conversas del Mundo: 263-269
Corán: 100s, 312 (*v. t.* islam)
corazonar: 152-157, 240, 251, 257ss, 266s
—, Ushiña sobre: 153s
cosmopolitismo: 64, 130
— de Gandhi: 302s, 315
—, estudios afroamericanos y: 173
— insurgente: 375
— no imperial: 337
— subalterno: 30, 320s, 360, 375
cristianismo: 24, 97, 103, 138, 143, 234, 255, 335, 339
—, Gandhi sobre: 300-303
—, islam y: 49
—, misioneros y: 103
curar: 225, 228s
Curti, Lidia: 280s
Dakota Access Pipeline: 295s
dalits: 129-135, 215ss, 255, 329, 355
—, Gandhi y: 325
— movimientos sociales: 295
Dallmayr, Fred: 334
Dalton, Dennis: 334s
Darwin, Charles:
— sobre el sentido del olfato: 236
— sobre el sentido del tacto: 257s
Das, Veena: 137
Dasgupta, Uma: 184s
Davis, Angela: 177
democracia: 34, 37, 114s, 315, 346, 401s, 404, 407
— cognitiva: 360, 401s
— comunitaria: 33s, 328, 333
— de exportación: 408
— intercultural: 327
— participativa: 34, 210s
— social: 50, 229s, 364s
derechos humanos: 35, 60, 181, 291, 315, 336, 395, 404
—, alianzas basadas en: 124
—, derechos de la naturaleza y: 34
—, plurinacionalidad y: 325
— universales: 45s
—, UPMS y: 396
—, violación de los: 227
Derrida, Jacques: 178, 255
desaprender, desaprendizaje: 40, 72, 221s, 297, 337, 361ss, 403
— autodesaprendizaje: 208
— pedagógico: 388
—, procesos de: 189
Descartes, René: 136s
—, Nkrumah sobre: 115
— sobre la visión: 147s, 241s
descolonización: 30s, 40, 98s, 177, 181, 187, 363, 396
—, Cabral sobre: 65ss
—, Chakrabarty y: 113s
— de la universidad: 16, 42, 341, 368s
—, Fanon y: 121
—, Gandhi y: 85
— metodologías: 161-174, 192s, 219
—, Wiredu y: 167s

desfamiliarización: 297, 303-307, 309s
desmonumentalización del conocimiento: 16, 41, 262, 269
Dewey, John: 136, 322
Dhaouadi, Mahmoud: 83
Dharti Mata: 334
Diderot, Denis: 60
dignidad: 28s, 58, 121, 140, 144, 149, 195, 228, 231, 275, 330, 347
dignidad humana: 28, 149, 336
Diop, Cheik Anta: 123
disciplinas racializadas: 267s
Doke, Joseph: 318
docta desesperación (*docta desperatio*): 151
docta esperanza (*docta spes*): 150
docta ignorancia (*docta ignorantia*): 56, 72, 150, 388
Draper, Jonathan: 104
drones: 146s
Du Bois, W. E. B.: 165, 321
Durkheim, Émile: 83
Dussel, Enrique: 70, 171s, 175

Echeverría, Bolívar: 110
ecología profunda: 36
ecologías de saberes: 15, 38-42, 123-126, 176, 191, 231, 237, 274s, 358-362, 404
—, ciencia y: 78-82, 106ss, 162, 194, 196-199, 261, 343
— como currículum descolonizado: 375ss
—, construcción de las: 201s, 206s, 217s
—, contextos de las: 204s, 261s
—, corporalidad y: 142ss, 240, 248
— criterio de confianza: 80, 162, 197
—, Gandhi y: 297, 311
— objetivo: 341s
—, pedagogía y: 148, 345s
—, pluriversidad y: 381, 386
—, subversidad y: 383
— tipos: 75s, 176
—, UPMS y: 390, 396
— versión oral *versus* versión escrita: 90, 99
(*v. t.* conocimiento)
Ecuador
—, Constitución de: 34s, 37, 329, 332, 377
—, pueblos indígenas del: 115, 203, 295, 324s
educación popular: 45s, 64, 347-354, 383ss, 395
Egipto: 102, 113, 276, 384
Einstein, Albert: 306
élites: 40, 122, 251, 302, 319, 370, 380, 384
epistemicidio: 48, 69, 74, 376, 402
—, archivo como: 277
—, definición de: 31
—, falsa universalidad y: 161
—, Fanon sobre: 166s
—, pedagogía de las ausencias y: 376
epistemologías del Norte: 14ss, 21s, 28, 30-41, 55, 189s, 369, 404
— autoría: 90s
— Bourdieu: 55ss, 106
— búsqueda de la verdad: 229
— corporeidad: 136, 138, 143s, 158
—, epistemologías feministas y: 25s, 81
—, hegemonía de las: 181s, 185s, 221, 253
— metodologías: 67, 161, 178, 186s, 200
— objetividad: 72-80
—, sentidos y: 234, 256
—, universidad y: 342s, 375s, 379
epistemologías del Sur: 12-16, 21-42, 69, 75-78, 125, 136, 162, 174-178, 255, 295
— artesanía de las prácticas: 65ss, 409
—, autoría y: 90-93, 101s
—, Cabral y: 117s
—, ciencia y: 80ss
— corporeidad: 137-140, 142-145, 147, 237, 242
— dilema: 127
— experiencia: 127ss
— institucional: 210-213
—, instrumentos de las: 45, 56ss
— método: 201ss
— objetivo: 125

—, pedagogía del oprimido y: 347, 353-360, 363-366
— premisas: 402s
— tiempo: 187
— traducción intercultural: 158, 289, 297, 315
—, universidad y: 374ss, 378s, 401
— UPMS: 395s
Escobar, Arturo: 171, 175
esclavitud: 47, 74, 403s
—, Bhambra sobre: 178
—, Bourke sobre: 257
—, industrialización y: 99
—, Lévi-Strauss sobre: 102
—, Ngũgĩ wa Thiong'o sobre: 167s, 374
—, Taussig sobre: 277, 282
escucha profunda: 94, 184, 230, 248-254, 266
esencialismo: 116
— identitario: 36, 132ss, 297, 320s
espacio-tiempo: 265ss, 364
España: 62, 208, 293, 325s, 369
espiritualidad: 153s, 402s
Esteva, Gustavo: 18, 209-212
estructuralismo: 105s
estudios subalternos: 170
eurocentrismo: 12s, 25s, 33s, 52ss, 73, 105s, 134, 161, 173, 184, 187, 229, 289, 304, 371, 405
experiencia de los sentidos: 234-241
—, oído como: 248-254
—, olfato y gusto como: 253-259
—, vista como: 241-248
(*v. t.* tacto)
extracción de conocimiento (*data mining*): 192
extractivismo: 191ss, 219, 235, 237, 239, 246, 248, 256, 269s

falacia antropomórfica: 203
Fals Borda, Orlando: 16, 154, 350s, 364
— investigación acción participativa (IAP): 347s, 352-355, 360, 364
—, marxismo y: 359s
—, sociología de la liberación y: 359
—, Wright Mills y: 186s
Fanon, Frantz: 46, 84s, 147, 217s, 309, 375
—, Gandhi y: 120s, 309
—, Péju y: 51
—, Sartre y: 145
—, Vieira y: 123
— y descolonización: 121s, 166s
fascismo: 22, 365, 404 (*v. t.* autoritarismo)
Federación de los Estudiantes del África Negra en Francia (FEANF): 122
Federici, Silvia: 191
feminicidio: 47, 50, 406
feminismo: 34, 59, 129, 268, 290, 301
— epistemologías: 25s
—, islam y: 173s
— UMPS: 395
(*v. t.* género)
Fénéon, Félix: 293
Fernández Buey, Francisco: 369
filosofía africana: 33, 91s, 167s, 267ss
Finnegan, Ruth: 95, 256
Foley, John: 96s
Foro Económico Mundial: 354
Foro Social Mundial (FSM): 17, 205, 290, 354, 390
Foucault, Michel: 25s, 68, 142, 178, 241, 280
Fox, Richard: 311, 320
Francisco Fernando, archiduque: 406
Fráncfort, Escuela de: 78
Freedom Ride (1961): 323
Freire, Paulo: 348ss, 353s
— exilio: 349, 353
—, marxismo y: 349, 360
— pedagogía de la indignación: 349
— pedagogía de la liberación: 270, 349
— pedagogía del oprimido: 349, 355s, 363
Freud, Sigmund: 83, 249
fundamentalismos: 69s, 406-409
Fondo Monetario Internacional (FMI): 409

Gade, Anne: 100
Gaia, hipótesis de: 336

Galileo Galilei: 186
Gandhi, Mohandas:
—, *ashram* de: 266
—, autonomía y: 312, 314, 327s, 333-338
—, boicot y: 111
— búsqueda de nuevas respuestas: 296s
—, Chomsky y: 298
—, ciencia y: 83-88, 332, 334
— como superautor: 92
—, Fanon y: 120s, 309
—, Habermas y: 299-306, 310ss, 321, 338
— libertades: 296s, 312s, 323, 333, 336
—, luchas de los movimientos de liberación africanos y: 110ss, 118s
—, marxismo y: 298
— movimiento afroamericano por los derechos civiles: 322s
—, Orwell y: 340
—, primeros años de: 297s
—, pueblos indígenas y: 298, 324-330, 332, 336
—, Ruskin y: 298
— Sudáfrica: 301
—, *swaraj* y: 34, 88, 327s, 333
—, Thoreau y: 298
—, Tolstói y: 84, 297s, 314-318, 339
—, traducción intercultural y: 292s, 296-303, 309, 313-318, 320-325, 328, 337-340
—, vegetarianismo de: 315, 339
—, verdad y: 86, 89, 111, 299s, 302, 310s, 335
Garrow, David: 323
Geertz, Clifford: 70
género: 163, 172, 257, 268, 367, 386 (*v. t.* feminismo; patriarcado)
genocidio: 32, 59, 295
Ghana: 100, 113, 292
Giarraca, Norma: 210s
Gil, Gilberto: 285
Gilroy, Paul: 309
Giroux, Henry: 172, 350
Gitlin, Todd: 215
Glissant, Édouard: 173
globalización: 289-295, 353-356, 364s (*v. t.* neoliberalismo)
globalización contrahegemónica: 16, 289-295, 337ss, 354ss, 362s
Goethe, Johann Wolfgang von: 27, 36
Goldberg, Dennis: 120
Goldman, Lucien: 357
González Casanova, Pablo: 99, 171, 328
Goody, Jack: 94, 100, 102
Gordon, Jane: 173
Gordon, Lewis: 123, 173
Gouveia, Inês: 283
Gramsci, Antonio: 204, 272
—, Mariátegui y: 385
— sobre la educación popular: 384ss
— sobre la hegemonía: 252s
— sobre los intelectuales: 63s, 272
Grecia: 267
Grosfoguel, Ramón: 171, 173s, 192
Grupo Modernidad/Colonialidad: 171
Guerrero Arias, Patricio: 153s
Guha, Ranajit: 170
Guinea-Bisáu: 117, 119
Gulbenkian, Fundación: 17, 271
Gumbrecht, Hans: 157s
Gupta, Dipankar: 306
Guru, Gopal: 129-133, 255
gusto: 24, 237s, 241, 254-257
Gutiérrez, Gustavo: 349

Habermas, Jürgen: 132
—, Chomsky y: 303, 305s, 338
—, Gandhi y: 310ss
—, razón comunicativa de: 370
habitus: 106, 222, 383
Hart, Roger: 83
Hayek, Friedrich August von: 14
Hegel, G. W. F.: 57s, 115
Henry, Paget: 173
hermenéutica: 187, 196, 211
— de la parcialidad: 197s
— de la sospecha: 62, 117, 383
— descolonizadora: 198
— diatópica: 336
heterotopías: 61, 280

hibridismo: 100, 154, 166, 187s, 327, 331, 362
— cultural: 335
— de los intelectuales: 166
—, traducción intercultural e: 64
— y ecologías de saberes: 79, 197, 213, 231
(*v. t.* mestizaje)
hinduismo: 101, 131
—, Gandhi e: 299-302, 306, 329, 335
—, sistema de castas del: 256
Horkheimer, Max: 78
Hountondji, Paulin: 168s
humanismo: 46, 139, 236
— africano: 114s
Husserl, Edmund: 137
Huxley, Aldous: 84
Huyssen, Andreas: 60

identidades
— diatópicas: 346s
— esencialismo: 36, 132, 134, 297, 320s
Illimani: 266
Ilustración: 60, 254s, 319
imágenes especulares: 26-32
imaginación
— epistemológica: 186-191
—, fin de la: 14
— sociológica: 49, 171, 186s, 214s
imperialismo: 51, 130s, 306, 308s, 371, 408 (*v. t.* colonialismo)
incertidumbre: 206, 240, 399s
India: 34, 83, 85, 112s, 121, 170, 255, 271, 297, 302, 309s, 325, 335
— sistema de castas: 130-134
—, Uberoi sobre la: 29s, 84
(*v. t.* dalits)
Índico, océano: 175
indiferencia: 71, 77, 141s, 145, 147, 406
indignados, movimiento de los: 61, 314, 343, 396
individualismo: 90ss, 291
—, Gandhi sobre: 316
Indonesia: 100, 113
industrialización: 84, 120
—, comercio de esclavos e: 167s
— de las universidades: 380
intelectual(es): 167s, 170ss, 298, 308s
— colonialismo: 350-353, 355
—, Gramsci sobre: 272
— híbridos: 166
(*v. t.* intelectual de retaguardia)
intelectual de retaguardia: 13s, 107, 129, 209, 215, 220s, 224, 262, 293, 320, 339, 358
interconocimiento: 176, 290, 337, 390
Internet: 95s, 290
investigación acción participativa (IAP): 351s, 354, 364s
investigador posabisal: 190, 226-229, 237-240, 242ss, 250-253, 257ss
— como intelectual de retaguardia: 220-224, 359
— metodologías: 215ss, 221-224
—, pedagogía del: 224s, 244-247, 343, 361
islam: 100, 115
—, feminismo e: 173s
—, Gandhi sobre: 339

jainismo: 299s, 339
jesuitas: 256
Jordens, Joseph: 299ss
Jung, C. G.: 79, 183ss, 244s
justicia cognitiva: 27, 42, 124ss, 201, 231, 233, 337, 360, 375, 383, 402
— y epistemologías del Sur: 124s
— y justicia social: 27, 375, 402
justicia transicional: 227s

Kadri, Aïssa: 373s
Kane, Cheikh Hamidou: 168
Kane, Ousmane: 166
Kant, Immanuel: 25, 115, 136
Kathrada, Ahmed: 120
Keats, John: 240
Kenia: 165
khadi, movimiento: 84, 87
Khaldun, Ibn: 181
Khoshoo, T. N.: 334
King, Martin Luther, Jr.: 272, 322s
Kitu Kara, pueblo: 153

Köhler, Axel: 232
Krausz, Michael: 68
Kurdistán: 62
— sirio: 62
Kusch, Rodolfo: 171

Lacey, Hugh: 80
Lakoff, George: 137
Las Casas, Bartolomé de: 166
Latin-American Subaltern Studies Group (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos): 170
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 65
Leopold, Aldo: 36
Lévi-Strauss, Claude: 102, 283
Leyva Solano, Xochitl: 232s
LGTBI, movimiento: 129, 283, 392, 396
línea abisal: 24-31, 28, 46-53, 73, 133, 147, 189s, 294, 304, 403s
—, cartografía de la: 52s, 278
— e identidad: 216s
— e ideología del progreso: 227, 230s
— Gandhi: 111s, 316
—, identificación de la: 227
— Marx: 73s
— y archivo: 276s, 277
— y Conversas del Mundo: 267s
— y dalits: 129s
— y experiencia de los sentidos: 235s, 239, 243
— y Fanon: 46
— y luchas: 118s, 201
— y pedagogías: 235, 244ss, 343, 375s
— y suficiencias íntimas: 156
Locke, John: 25
Lovelock, James: 336
lucha armada: 53, 110, 119, 319, 348
luchas de liberación: 34, 92, 110-115, 195, 293, 340, 372, 403 (*v. t. négritude*)
Lugones, María: 172
Lukács, Georg: 78
Luthuli, Albert: 120, 319
Luxemburgo, Rosa: 14, 296

MacArthur Foundation: 17, 271
macartismo: 352
Macedo, Donaldo: 349
Madre Tierra (*v.* Pachamama)
Malatesta, Errico: 293
Maldonado-Torres, Nelson: 172
— sobre «colonialidad»: 164
— sobre el «giro descolonial»: 165
— sobre Fanon: 46, 145
Mamdani, Mahmood: 163
Mandela, Nelson: 120, 272
maorí, pueblo: 219
Marcha Mundial de las Mujeres: 205, 290
Marcos, Subcomandante: 272
Maré, favelas de: 284
Mariátegui, José Carlos: 385
Martí, José: 92
Marx, Karl: 11s, 73s, 163, 182
— acumulación primitiva: 277
—, Federici sobre: 163
—, Gandhi y: 298
—, Nkrumah sobre: 115s
—, Nyerere y: 115s
marxismo: 247
—, Fals Borda y: 359s, 364, 380
—, «paradigma totalizante» del: 360
—, teología de la liberación y: 349
—, universidades populares y: 385
Mbeki, Govan: 120
Mbembe, Achille: 169s
Mehta, Ravjibhai: 299
Memmi, Albert: 373
memoria passionis: 97
Menchú, Rigoberta: 272
Mendes, Chico: 272
Meneses, Maria Paula: 164, 167, 177
mercantilización: 161, 365
— del conocimiento: 379
Merleau-Ponty, Maurice: 15, 136s
— sobre la «fe perceptiva»: 201
— sobre los sentidos: 234ss, 242s
mestizaje: 30, 161, 358
método antropofágico: 293
metodologías: 15, 41s, 53ss, 98s, 200-203, 222s, 231, 263, 348
—, descolonización de las: 161, 191ss
— extractivistas: 192, 197
— indígenas: 219s
— no extractivistas: 178, 357ss, 390, 404

— posabisales: 214-217, 401
— primitivistas: 350s
México: 61, 232, 277, 295, 355, 389, 395 (*v. t.* zapatistas)
Mhlaba, Raymond: 120
Michel, Louise: 293
Mies, Maria: 163
Mignolo, Walter: 171s, 177
Mills, C. Wright: 187, 214-217
mingas: 232, 273
— epistémicas: 40, 212, 224, 281, 346
Mlangeni, Andrew: 120
Mondlane, Eduardo: 120, 294
Montagu, Ashley: 254
Morales, Evo: 330
Motsoaledi, Elias: 120
movimiento de los derechos civiles afroamericanos (EUA): 320-323
Movimiento de Países No Alineados (1955-1961): 319, 408
movimiento laboral: 384
movimientos de campesinos: 291, 295, 348, 392, 395ss
—, Vía Campesina y: 290
(*v. t.* Brasil, MST)
Mozambique: 294
— como colonialismo de colonos: 165
—, movimientos de campesinos en: 215s
—, Universidad Popular de los Movimientos Sociales en: 205, 392
musulmanes (*v.* islam)
Mudimbe, Valentin: 134, 166, 186, 268
Mukherjee, Mithi: 298
Mukherjee, Nirmalangshu: 312
Museo de Maré: 284ss
museos: 173-176, 276ss (*v. t.* archivo)

Naess, Arne: 36
Namibia: 165
Nandy, Ashis: 84s, 309, 311
naturaleza: 36, 239, 324
—, derechos de la: 34ss, 330-334
—, Gandhi y: 85, 334-337
—, Huxley y: 84
—, Uberoi y: 84s, 88s
(*v. t.* Pachamama)
Ndlovu-Gatsheni, Sabelo: 165, 169
«necropolítica»: 170
Needham, Joseph: 83, 183
négritude: 34, 116s, 167
Nehru, Jawaharlal: 84
neoliberalismo: 62, 75, 145, 181, 290
—, alternativa al: 364s
—, consolidación del: 295s, 339
—, fundamentalismo y: 406s
—, movimientos sociales y: 354s
— universidad: 379s
(*v. t.* capitalismo; globalización)
Ngũgĩ wa Thiongo: 94-97
— sobre la descolonización: 167s
— sobre la educación en África: 374
— sobre el plurilingüismo: 376s
Nicolás de Cusa: 72
Nietzsche, Friedrich: 158
—, Burke y: 188
—, Nkrumah y: 115
—, Spengler y: 186
Nigeria: 326
Nkrumah, Kwame: 115ss, 123
— sobre el colonialismo: 51, 294
no violencia: 34, 111, 302, 308-311, 318s, 339
—, movimientos negros de los EUA y: 320ss
Ntuli, Pitika: 95
Nueva Zelanda: 219, 232, 326
Nussbaum, Martha: 151s
Nyerere, Julius: 92
— como superautor: 92
— sobre la educación colonial: 372ss
— sobre la *ujamaa*: 115
— sobre los boicots: 111

Oaxaca (México): 18, 209-212, 343 (*v. t.* zapatistas)
objetividad: 15, 28, 38, 69s, 72-78, 80, 126
—, Fals Borda y: 351, 358s
—, Freire y: 364
—, neutralidad y: 199, 201
Occupy, movimientos (2011): 314
«oenegización»: 58s

olfato: 236, 254ss
Ong, Walter: 104
oralidad: 35, 90, 93, 96, 101, 103s
—, Conversas del Mundo y: 263s
—, traducción intercultural y: 63s
— Voces del Mundo: 273s
oratura: 94s, 97
Organización Internacional del Trabajo (OIT): 327
Oruka, Odera: 92ss, 206, 381
Orwell, George: 13, 340
outsiders/insiders: 216ss, 231s, 257
Oyewùmí, Oyéronké: 163s

Pachamama (Madre Tierra): 32, 34-37, 330, 332-336
Panchayat (consejo de aldea): 333
Pantham, Thomas: 305s, 311
«paradigma totalizante»: 359s
Parekh, Bhikhu: 333, 336
Parel, Anthony: 89, 336
Parks, Rosa: 272
Parviainen, Jaana: 145
Pascal, Camila: 232
Patel, Sujata: 171
Paterson, Mark: 254s
patriarcado: 21s, 65ss, 105, 126, 146s, 162ss, 362, 368s
— antipatriarcado: 58
— cognitivo: 381
— como modo de dominación: 50, 53s, 74
—, ecologías de saberes y: 40
—, epistemologías del Norte y: 28s, 181
—, extractivismo y: 191s
— hindú: 302
—, neoliberalismo y: 62
—, resistencia contra el: 52, 69, 106-110, 120, 122, 125, 127, 129, 133, 136, 141, 146, 149s, 156, 166, 180, 194s, 202, 204, 211, 213
pedagogía: 151, 270, 353-356, 383, 386s
— de frontera: 172
— de la transescala: 246ss
— del oprimido: 148, 348-351, 353-360
—, epistemologías del Sur y: 147s, 342-347
— liberación: 222, 239
— posabisal: 244s, 252-255, 257s, 360-363, 401, 404
— y traducción intercultural: 375s
Péju, Marcel: 51
pensamiento abisal: 41, 133, 216, 235
—, cartografía del: 59
—, lógica del: 200
—, marxismo y: 73
—, persistencia del: 170
pensamiento de frontera: 172, 177
pensamiento descolonial: 113, 164s, 171ss, 175s, 308s
pensamiento poscolonial: 171-176
periferia: 169, 315, 348, 365
Perú: 277, 295, 385
Pessoa, Fernando: 154
Platón: 24, 115, 137, 254s
pluralismo: 54, 79-82, 197, 205
— epistemológico: 333s
— jurídico: 324, 327
— religioso: 299s
plurilingüismo: 377
plurinacionalidad: 324-329, 395
pluriversidad: 30, 375, 377-383, 396 (*v. t.* universidad)
pluriverso: 70, 232s, 299
Podemos, partido (España): 325s
Ponce, Mariano: 293
Praeg, Leonhard: 33s
Prasad, Shambhu: 84s
Prigogine, Ilya: 226
Princip, Gavrilo: 406
pueblo gitano: 175
pueblos afrodescendientes: 268, 355, 395
— Colombia: 155s
— de América Latina: 152s
— de Brasil: 396s

Quijano, Aníbal: 31, 69
— sobre la «colonialidad»: 48s, 163s, 172
— sobre la conquista del Nuevo Mundo: 174s
quilombolas (afrodescendientes): 283, 396s

racismo: 22, 47, 65, 74, 113, 155, 174s, 268, 301, 321, 365, 396, 403
Ramose, Mogobe: 33, 266, 268
raza: 73s, 101s, 236, 257, 268, 367
realidad virtual: 96
Reclus, Elisée: 293
reformismo: 343, 364, 407s
«Reinvención de la Emancipación Social: Para Nuevos Manifiestos»: 17, 271
relativismo: 15, 28, 38s, 69-72, 301s, 305
resignación: 145, 193, 228, 400s
Retamar, Roberto: 171
Revolución cubana: 348, 352ss, 384
Ribeiro, Darcy: 171
Rivera Cusicanqui, Silvia: 99, 166, 219, 232, 266
— sobre el extractivismo cognitivo: 192
Rivonia, Proceso de (1964): 120s
Rizal, José: 92, 293
Roberto, Holden: 122
Rouse, Joseph: 196s
Rousseau, Jean-Jacques: 135, 222
Rudolph, Lloyd: 303ss, 316, 318
Ruskin, John: 314ss
Rustin, Bayard: 322s

«sabios-filósofos»: 92s, 269s
sacrificio: 86, 117, 146, 229s, 320s
Santos, Marcos Antônio A.: 284
Sartre, Jean-Paul: 145
Sarukkai, Sundar: 128s, 132, 255
sarvodaya (bienestar para todos): 316, 333s
satyagraha (no cooperación): 111, 310s, 323
Sauvy, Alfred: 113
Schopenhauer, Arthur: 101s, 115, 137, 208
Schultz, Katherine: 249
Scocuglia, Afonso: 356
Scott, James: 109, 124
Secret of the Golden Flower (*El secreto de la Flor de Oro*): 183
Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES): 332
Senghor, Léopold: 116s
Senier, Siobhan: 98, 232
sentido común: 26, 28, 41, 180, 264, 274, 280, 339
—, Chomsky y: 307s
—, Gandhi y: 312
sentipensar: 154
sentir con: 257s
Shariarti, Ali: 199
Sheets-Johnstone, Maxine: 145
Sheth, D. L.: 266
Shridharani, Khrisnalal: 321
sida: 104
silencio: 94, 98, 132, 227, 250-253, 265s, 271, 279, 282, 388
Silko, Leslie Marmon: 98
Silva, Lula da: 285
Simpson, Betasamosake: 192
Singapur: 372
sistema de castas (India): 130s, 256, 329, 355 (*v. t.* dalits)
Sisulu, Walter: 120
Slate, Nico: 323
Smiley, Glenn: 323
Smith, Linda: 166, 219
sociabilidad colonial: 28, 46-51, 59, 232, 236, 239, 244, 346, 381
—, archivo y: 276s
—, exclusión abisal y: 30, 73, 75, 162s, 189, 198, 229, 267, 316
—, sociología de las ausencias y: 344
«sociedad del conocimiento»: 197
sociología de las ausencias: 15, 31, 53-56, 188, 404
— como minga: 212, 232
— desfamiliarización: 303s
—, Hegel y: 57s
—, museología y: 282s
—, pedagogía y: 344s, 363
—, silencio y: 134, 251
sociología de las emergencias: 41, 53-63, 201s, 229, 404
—, archivo y: 232, 279, 282s, 297
— ecología de saberes: 188s
—, Gandhi y: 304, 319
—, museología y: 283
—, pedagogía y: 344s
Sócrates: 101, 186

South Asian Subaltern Studies Group (Grupo de Estudios Subalternos de Asia del Sur): 170
Southern Christian Leadership Council (SCLC, Consejo de los Líderes Cristianos del Sur): 323
Spinoza, Baruj: 36, 336, 399
Spengler, Oswald: 186
Spivak, Gayatri: 252
Stoler, Ann: 278
Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC, Comisión Coordinadora No Violenta de Estudiantes): 323
subversidad: 377s, 383-390, 397 (*v. t.* universidad)
Sudáfrica: 166s
—, *apartheid* en: 111, 120s, 266, 372
— Comisión Verdad y Reconciliación: 33, 104
—, Gandhi en: 303, 319, 322
—, lenguas oficiales de: 376
— Proceso de Rivonia: 120s
—, universidades en: 374s
suficiencias íntimas: 149, 153, 156ss, 194
sufrimiento humano: 14, 141, 143
Suiza: 326, 354
sumak kawsay/suma qamaña: 202s, 329, 330-335
superautores: 38, 90ss, 208, 263, 269s, 361
swadeshi (autosuficiencia): 85, 329, 333
swaraj (autodeterminación): 32, 34, 88, 325, 327s, 333

tacto: 155-158, 254-257
—, Aristóteles sobre el: 255
—, Darwin sobre el: 257s
—, Finnegan sobre el: 256
—, jesuitas y el: 256
Tagore, Rabindranath: 143, 184s
Taller de Historia Oral Andina (THOA): 99, 219, 232
Tanzania: 111, 114, 373
Tarrida del Mármol, Fernando: 293
Taussig, Michael: 137, 277, 282
teatro del oprimido: 348
teología de la liberación: 348s, 384
teoría crítica: 32, 45, 66, 304, 330s
Tercer Mundo: 113, 172, 294, 305, 309, 408
terrorismo: 146, 209s, 290, 297
Thayer, Stephen: 256
Thoreau, Henry David: 313ss
tierra: 36, 192, 205, 396
— ancestral: 130, 296, 406
— comunal: 58, 163
— conflictos: 98, 225, 348
— Madre Tierra: 35, 330-334
—, propiedad de la: 286, 400, 407
—, robo de: 130, 155s, 216, 310
«todavía no»: 58s, 98, 201
Tolstói, Lev: 84
—, Gandhi y: 314-318
Tomatis, Alfred: 248
trabajadores migrantes: 74, 146, 404
tradición oral: 92s, 95s, 98, 101, 382
traducción (*v.* traducción intercultural)
traducción intercultural: 64, 188, 248, 289, 301s
—, currículum descolonizado y: 375ss
—, feminismo y: 62, 290, 302
—, Gandhi y: 293, 297ss, 311, 322, 337ss
—, hibridación y: 30, 65, 188, 324s, 359
—, necesidad de: 290ss
—, objetivos de la: 240, 336, 404
—, ONG y: 108
— Sur-Norte: 65, 297s, 303
— Sur-Sur: 65, 297, 320
—, Watson sobre: 338
transmodernidad: 171s, 176
Trump, Donald: 296
Túnez: 373
Turín, Universidad Popular de: 385

Uberoi, J. P. Singh: 29, 84, 86, 88
ubuntu: 32s, 37, 60
ujamaa (familia amplia): 114s
universalismo: 28s, 69s
—, Césaire sobre: 167
— de Habermas: 305s
universidad: 16, 42, 367-397
—, capitalismo y: 82

— polifónica: 377-383, 386-389, 396
— popular: 384ss
(*v. t.* pluriversidad)
Universidad de la Tierra (Unitierra): 212
Universidad Federal de Río de Janeiro (UNIRIO): 285
universidad popular: 382-386, 389
Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS): 64, 205, 390-393, 395ss
—, principios de la: 393ss
Universidad Popular González Prada: 385
Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (Argentina): 389
Universidad Trashumante de San Luis (Argentina): 389
Ushiña, Mauricio: 153s
utopía: 28s, 61
—, ciencia posabisal y: 53, 201, 206s
—, ecologías de saberes y: 266
—, Gandhi y: 111, 294
(*v. t.* heterotopías)

Valencia, Rubén: 210s
valor de mercado: 82, 180, 370, 378-381
vanguardismo: 221s, 230, 358, 364s
Veblen, Thorstein: 188
vegetarianismo: 315, 339
Venegas, David: 210s
Vergès, Paul: 122s
Verhaeren, Émile: 293
Vía Campesina: 205, 290, 393, 397
Vieira, António: 166
Vieira, Orosina: 285
Vieira, Sérgio: 122s
Vietnam, guerra del: 306ss
visión: 98, 138, 235ss, 241, 248s
— visión profunda: 241-248
Visvanathan, Shiv: 84s
Viveiros de Castro, Eduardo: 240
Voces Oaxaqueñas Construyendo Autonomía y Libertad (VOCAL): 210
Voces del Mundo: 271-276
voluntarismo: 151, 226, 262

Wallerstein, Immanuel: 119
Walsh, Catherine: 172
Warren, Karen: 28
Weffort, Francisco: 349
Wilhelm, Richard: 183
Willard, Steven: 296
Wiredu, Kwasi: 168
Wolin, Sheldon: 306
Wylie, Curzon: 374
Wynter, Sylvia: 173

Zapata, Emiliano: 272
zapatistas: 66, 212, 355
— universidad zapatista: 212
Zasúlich, Vera: 74
Zimbabue: 393, 397
Zirimu, Pio: 94
zonas liberadas: 61s, 405s

ÍNDICE GENERAL

Contenido 9
Prefacio 11
Introducción: ¿Por qué las epistemologías del Sur? Caminos artesanales para futuros artesanales 21
Ocupar la epistemología 22
El peligro de las imágenes especulares 26
¿Podemos construir un terreno común amplio basado en el reconocimiento de la alteridad? 32
Grados de separación: construir nuevos hogares para pensar y actuar 38

Parte I
EPISTEMOLOGÍAS POSABISALES

Capítulo 1: Recorridos para las epistemologías del Sur 45
Exclusiones abisales y no abisales 45
La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias 53
La ecología de saberes y la traducción intercultural 62
La artesanía de las prácticas 65

Capítulo 2: Preparar el terreno 68
El problema del relativismo: relativizar el relativismo 68
El problema de la objetividad 72
Levantar el peso pesado de la ciencia: el lugar de la ciencia moderna en las ecologías de saberes 78

La especificidad del conocimiento científico 80
La relevancia del pluralismo interno de la ciencia 80
Concepciones otras de la ciencia 82
La concepción gandhiana de la ciencia 83

Capítulo 3: AUTORÍA, ESCRITURA Y ORALIDAD 90
La cuestión de la autoría 90
Escritura y oralidad 93

Capítulo 4: ¿QUÉ ES LA LUCHA? ¿QUÉ ES LA EXPERIENCIA? 105
Tipos de lucha 105
Conocimientos e ideas en luchas confrontacionales abiertas: Gandhi y las luchas de liberación nacionales en África 110
Los conocimientos y el desarrollo de las luchas 123
¿Qué es la experiencia? 126
La experiencia vivida de los dalits 129

Capítulo 5: CUERPOS, CONOCIMIENTOS Y CORAZONAR 136
Conocimiento y corporeidad 136
El cuerpo moribundo, el cuerpo sufridor y el cuerpo jubiloso 140
Sobre el sufrimiento injusto 145
El calentamiento de la razón: el corazonar y las suficiencias íntimas 149
Significado y copresencia 157

Parte II
METODOLOGÍAS POSABISALES

Capítulo 6: DESCOLONIZACIÓN COGNITIVA: UNA INTRODUCCIÓN ... 161
Sobre la descolonización y la despatriarcalización 162
Situar las epistemologías del Sur 174
Sobre la construcción del Sur epistémico antiimperial 180
La imaginación epistemológica 186
Descolonizar las metodologías 191
Conocimientos nacidos en las luchas 193
Conocimientos para usar en la lucha 194
Metodologías posabisales y posextractivistas 200
Los contextos de las ecologías de saberes 204

La cuestión metodológica del conocimiento artesanal en las ecologías de saberes en procesos de lucha 206
La cuestión metodológica relativa a la ciencia posabisal 207

Capítulo 7: SOBRE LAS METODOLOGÍAS NO EXTRACTIVISTAS 209
La comuna de Oaxaca 209
Mingas epistémicas 212
El científico social como artesano 214
Los de dentro y los de fuera 217
El lugar de la resistencia y de la lucha en la experiencia de vida de las personas 220
Desaprender/despensar 222
Ser observado y estudiado 224
Correr riesgos, tratar heridas, curar 225
Una minga epistémica 231

Capítulo 8: LA EXPERIENCIA PROFUNDA DE LOS SENTIDOS 234
Ver en profundidad 241
La escucha profunda 248
Secuencias y ritmos 252
Silenciamiento y vocalización 252
El olfato, el gusto y el tacto profundos 254

Capítulo 9: LA DESMONUMENTALIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO ESCRITO Y ARCHIVÍSTICO 260
Conversas del Mundo 263
Promover autorías cognitivas otras 269
El caso de los sabios-filósofos de Odera Oruka 269
Las Voces del Mundo 271
El archivo del futuro como *Nunca más* 276
El Museo de Maré: un ejemplo de museología insurgente 284

Parte III
PEDAGOGÍAS POSABISALES

Capítulo 10: GANDHI, UN ARCHIVISTA DEL FUTURO 289
De la necesidad de traducción intercultural e interpolítica 289
La construcción de un traductor intercultural 299
Gandhi y las traducciones Sur-Norte: Habermas y Chomsky 303

Gandhi y los Occidentes no occidentalistas: Tosltói (y Ruskin y Thoreau) 314
Traducciones interculturales Sur-Sur 319
Gandhi y los movimientos de los derechos civiles afroamericanos 320
Gandhi y los pueblos indígenas andinos frente al espejo 324
Plurinacionalidad y *swaraj* 325
Sumak kawsay, Pachamama, *swadeshi* 329
Conclusión 337

Capítulo 11: PEDAGOGÍA DE LOS OPRIMIDOS, INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA Y LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR 341

Lo institucional y lo no institucional 341
Lo abisal y lo posabisal 343
Educación popular y conocimiento popular 347
Epistemologías del Sur, la pedagogía del oprimido y la investigación-acción participativa 353
El contexto histórico 353
Conocimientos posabisales 356
Pedagogía posabisal 360
Orientación política y luchas sociales 364

Capítulo 12: DE LA UNIVERSIDAD A LA PLURIVERSIDAD Y LA SUBVERSIDAD 367

Procesos de descolonización 368
Descolonizar y desmercantilizar 370
Ecologías de saberes como currículum descolonizado 375
Para una universidad polifónica: la pluriversidad y la subversidad 377
La pluriversidad 378
La subversidad 383
La Universidad Popular de los Movimientos Sociales 390
¿Cómo funciona la UPMS? 392
¿Cómo se organiza? 393
La UPMS en acción 395

Conclusión: Entre el miedo y la esperanza 399

Bibliografía 411
Índice analítico 437
Índice general 451